PIERRE BOURDIEU & ROGER CHARTIER

EL SOCIÓLOGO Y EL HISTORIADOR

PRÓLOGO DE ROGER CHARTIER

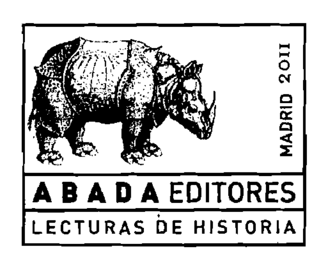


PIERRE BOURDIEU & ROGER CHARTIER

El sociólogo y el historiador

Prólogo de Roger Chartier

traducción
PALOMA OVEJERO WALFISCH



LECTURAS
Serie Historia Contemporánea
DIRECTORA Elena HERNÁNDEZ SANDOICA

TÍTULO ORIGINAL: *Le sociologue et l'historien*

Calle del Gobernador, 18
28014 Madrid
Tel.: 914 296 882
Fax: 914 297 507
www.abadaeditores.com

diseño SABÁTICA

producción GUADALUPE GISBERT

ISBN 978-84-15289-22-7
depósito legal S-1.413-2011

preimpresión DALUBERT ALLÉ
impresión GRÁFICAS VARONA, S.A.

PRÓLOGO
«Voces al desnudo»

ROGER CHARTIER

Mi primera impresión al leer estas charlas que mantuve con Pierre Bourdieu en 1988 es la de un reencuentro: vuelvo a verle tal como había quedado en mi recuerdo de esos cinco programas radiofónicos: enérgico, divertido, apasionado. Creo que el mérito de este librito es el de captar, casi con la misma vivacidad que durante aquellas conversaciones, la forma de pensar de Bourdieu, liberándola de las vestiduras que, por la autoridad magistral que le otorgó su cátedra del *Collège de France*[1] o por los combates polémicos en los que participó como sociólogo involucrado en su tiempo, la han recubierto a veces. Estas cinco entrevistas muestran a un Bourdieu algo distinto, sin ocultar por ello la continuidad y la coherencia de una obra asentada desde su comienzo en las mismas categorías de análisis y la misma exigencia de lucidez crítica: un Bourdieu menos encorsetado en los papeles que,

1 Pierre Bourdieu pronunció la conferencia inaugural de su cátedra de sociología en el *Collège de France* el 23 de abril de 1982. Se ha publicado con el título *Lección sobre la lección*, Barcelona, Anagrama, 2002.

más tarde, eligió o le impusieron; un Bourdieu alegre, jovial, tan irónico con los demás como consigo mismo; un Bourdieu seguro de las rupturas científicas que había creado con su obra pero, a la vez, siempre abierto al diálogo con otras disciplinas y otros planteamientos.

Es importante leer estas conversaciones sin olvidar el tiempo que ha transcurrido, y teniendo muy presente cuál era el contexto histórico en la fecha en que se realizaron. En 1988, la cadena radiofónica France Culture, dirigida entonces por Jean-Marie Borzeix[2], quería incluir a Bourdieu en la serie «*À voix nue*» (Voces al desnudo). Si al elegir a su interlocutor optaron por mí, un historiador no totalmente principiante pero tampoco uno de los más conocidos, fue probablemente porque yo le había invitado ya en varias ocasiones, por la admiración y la simpatía intelectual que le profesaba, a los programas que producía –y sigo produciendo– un lunes al mes para la serie «Los lunes de la historia»[3]: uno de ellos estuvo dedicado a sus libros *La distinción* y *El sentido práctico*[4], publicados en el intervalo de un año; en esa ocasión[5] habían acompañado a Bourdieu, Patrick Fridenson y Georges Duby; Bourdieu sentía por este último una estima correspondida. Ese programa sigue siendo para mí uno de los recuerdos más vivos de «Los lunes de la historia»: la entrevista, realizada en un momento en que *La*

2 Jean-Marie Borzeix dirigió la cadena France Culture de 1974 a 1997.

3 Concretamente el 24 de octubre de 1983, para un programa sobre la historia y la sociología del arte, con Carlo Ginzburg y Louis Marin, y el 8 de julio de 1985 para otro sobre el libro de Alain Viala, *Naissance de l'écrivain. Sociologie de la littérature à l'âge classique*, con Christian Jouhaud y Alain Viala.

4 Pierre BOURDIEU, *La distinción: criterios y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus, 1998 (e. o. 1979), y *El sentido práctico*, Madrid, Taurus, 1991 (e. o. 1980).

5 Esta emisión de «Los lunes de la historia» se difundió el 25 de febrero de 1980.

distinción estaba siendo objeto de críticas feroces por parte de ciertos historiadores, que lo habían entendido mal —o, mejor dicho, demasiado bien—, puso de manifiesto la necesidad de que, pese a esos enfrentamientos, historiadores y sociólogos comprendieran que las luchas de clasificación eran algo tan real como las luchas de clase (si es que es posible separarlas entre sí); demostró también que las representaciones enfrentadas del mundo social no sólo expresaban ese mundo, sino que también lo producían.

El Bourdieu de 1988 era para muchos el hombre de ese libro, *La distinción*. Fue esa obra la que, con la ayuda de las polémicas y los medios de comunicación, proyectó al sociólogo al primer plano del escenario intelectual y público[6]. Sin embargo, Bourdieu tenía ya una dilatada trayectoria como investigador y una obra sólida y densa[7], jalonada por sus trabajos de etnología en Cabilia[8], sus análisis del sistema escolar francés[9], sus investigaciones colectivas sobre los usos

6 Bourdieu había presentado el libro en televisión en una emisión de «*Apostrophes*», invitado por Bernard Pivot junto con Fernand Braudel y Max Gallo, el 21 de diciembre de 1979. El programa llevó por título «El historiador, el sociólogo y el novelista».

7 Nos da una medida de su obra el notable trabajo de Yvette DELSAUT y Marie-Christine RIVIÈRE, *Bibliographie des travaux de Pierre Bourdieu, suivi d'un entretien sur l'esprit de la recherche*, publicado en *Le Temps des cerises* en 2002 y actualizado en 2009.

8 Pierre BOURDIEU, *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Ginebra, Droz, 1972.

9 Pierre BOURDIEU y Jean-Claude PASSERON, *Los estudiantes y la cultura*, Barcelona, Editorial Labor, 1969 (e. o. 1964); Pierre BOURDIEU y Jean-Claude PASSERON, *La reproducción: elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Madrid, Editorial Popular, 2001 (e. o. 1970); Pierre BOURDIEU y Monique DE SAINT-MARTIN, «Les catégories de l'entendement professoral» y «Épreuve scolaire et consécration sociale. Les classes préparatoires aux grandes écoles», *Actes de la recherche en sciences sociales (ARSS)*, mayo de 1975, n.º 3, pp. 68-93, y septiembre de 1981, n.º 39, pp. 3-70. Pierre Bourdieu hace alusión a estas dos últimas investigaciones durante nuestras entrevistas.

sociales de la fotografía[10] o la asistencia a los museos[11] y sus reflexiones teóricas sobre las lógicas de las prácticas. Estos grandes ejes no agotan en modo alguno la sorprendente vitalidad de una investigación siempre alerta, que giró también en torno a otros temas: los sondeos de opinión[12], las estrategias matrimoniales[13], la alta costura[14], las prácticas deportivas[15], o la sociología de la patronal[16] y del episcopado francés[17]. Bourdieu había reunido también algunos de sus análisis, a menudo presentados en entrevistas o en conferencias, en un libro titulado *Cuestiones de sociología*[18]. En los años ochenta, tres libros acompasaron la trayectoria intelec-

10 Luc BOLTANSKI, Pierre BOURDIEU, Robert CASTEL y Jean-Claude CHAMBOREDON, *Un arte medio: ensayo sobre los usos sociales de la fotografía*, Barcelona, Editorial Gustavo Gili, 2003 (e. o. 1965).

11 Pierre BOURDIEU, André DARBEL y Dominique SCHNAPPER, *El amor al arte: los museos europeos y su público*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 2003 (e. o. 1966).

12 Pierre BOURDIEU, «La opinión pública no existe» (conferencia de 1972), en P. BOURDIEU, *Cuestiones de sociología*, Madrid, Ediciones Istmo, 2003 (e. o. 1984).

13 Pierre BOURDIEU, «Les stratégies matrimoniales dans les systèmes de reproduction», *Annales ESC*, julio-octubre de 1972, pp. 1105-1127, y «De la règle aux stratégies. Entretien avec Pierre Lamaison», *Terrains*, marzo de 1985, n.º 4, pp. 93-100.

14 Pierre BOURDIEU, «Alta costura y alta cultura» (conferencia de 1974), en P. Bourdieu, *Cuestiones de sociología, op. cit.*, y, con Yvette DELSAUT, «Le couturier et sa griffe. Contribution à une théorie de la magie», *ARSS*, enero de 1975, n.º 1, pp. 7-36.

15 Pierre BOURDIEU, «Pratiques sportives et pratiques sociales», en *Actes du VII^e Congrès international de l'HISPA*, INSEP, 1978, tomo I, pp. 17-37.

16 Pierre BOURDIEU y MONIQUE DE SAINT MARTIN, «Le patronat», *ARSS*, marzo-abril de 1978, n.º 20/21, pp. 3-82.

17 Pierre BOURDIEU y Monique DE SAINT MARTIN, «La sainte famille. L'épiscopat français dans le champ du pouvoir», *ARSS*, 44-45, noviembre de 1982, pp. 2-53.

18 Pierre BOURDIEU, *Cuestiones de sociología*, Madrid, Ediciones Istmo, 2003 (e. o. 1984).

tual de este sociólogo convertido en catedrático del *Collège de France*: en 1982, *¿Qué significa hablar?*[19]; en 1984, la obra sin duda que más difícil le resultó, *Homo academicus*[20]; y, unos meses antes de nuestras entrevistas, una recopilación de intervenciones orales, *Cosas dichas*[21].

El Bourdieu de «Voces al desnudo» estaba preparando ya *Las reglas del arte*[22], como demuestra el apasionamiento con el que evoca los trabajos que estaba realizando sobre Manet y Flaubert. Sus reflexiones sobre las propiedades específicas de los campos intelectuales y artísticos se habían plasmado en diversos ensayos publicados en inglés[23], en las conferencias que dio en 1986 en Princeton, dentro de la serie de seminarios «*Christian Gauss Seminars in Criticism*», y, en cierto modo, en su estudio sobre Heidegger de 1975, que se publicó en forma de libro el mismo año de nuestras entre-

19 Pierre BOURDIEU, *¿Qué significa hablar?: economía de los intercambios lingüísticos*, Madrid, Ediciones Akal, 2008 (e. o. 1982). Con motivo de esta obra fue invitado por segunda vez al programa de televisión «Apostrophes» el 20 de octubre de 1982, en compañía de Jacques Cellard, Auguste Lebreton, Joël Houssin y Pierre Perret, en una emisión titulada «En jacter des vertes et des pas mûres».

20 Pierre BOURDIEU, *Homo academicus*, Madrid, Siglo XXI, 2008 (e. o. 1984). Este libro, y sobre todo el informe del *Collège de France* titulado *Neuf propositions pour l'enseignement de l'avenir*, llevaron a Bourdieu por tercera vez al programa televisivo «Apostrophes», en una emisión titulada «De l'école à l'université», en la que le acompañaron Jean-Pierre Chevènement, Henri Tézenas du Montcel y Paul Guth.

21 Pierre BOURDIEU, *Cosas dichas*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1997 (e. o. 1987).

22 Pierre BOURDIEU, *Las reglas del arte: génesis y estructura del campo literario*, Barcelona, Anagrama, 1995 (e. o. 1992).

23 Pierre BOURDIEU, «The Field of Cultural Production, or the Economic World Reversed», *Poetics*, 1983, vol. 12, n.º 4/5, pp. 311-356, o «The Historical Genesis of a Pure Aesthetic», *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 1987, vol. XLVI, *special issue*, pp. 201-210. Estos dos textos se han vuelto a publicar, junto con otros ocho, en Pierre BOURDIEU, *The Field of Cultural Production. Essays on Art and Literature*, Polity Press, Cambridge, 1993.

vistas[24]. Hay que intentar escuchar al Bourdieu de las conversaciones que se presentan a continuación como si ignorásemos que publicaría más tarde *La Noblesse d'État* (1989), las *Meditaciones pascalianas* (1997), *La Dominación masculina* (1998), *Las estructuras sociales de la economía* (2000)[25], o los textos de intervención más directamente políticos publicados por la editorial *Raison d'agir*[26].

Por lo que respecta a la situación de los historiadores en 1988, hay tres hechos que conviene recordar para comprender algunos de los temas de nuestras conversaciones. En primer lugar, la historia era aún la disciplina más pública, la más presente de todas las ciencias sociales, no sólo gracias a los libros de sus maestros, que a veces se convirtieron en éxitos de ventas, sino también al eco que estaba teniendo la publicación de grandes obras en varios volúmenes que no asustaban ni a los editores franceses ni a los lectores: se vendían bien y eran traducidas a otras lenguas. Entre ellas cabe citar, por ejemplo, la *Historia de la vida privada*, en cinco tomos, dirigida por Philippe Ariès y Georges Duby, que se publicó en la editorial Seuil entre 1985 y 1987, o, a una escala más modesta, la *Historia de la edición en Francia*, publicada en cuatro tomos por Promodis entre 1982 y 1986, que tuve el gusto de dirigir con Henri-Jean Martin.

24 Pierre BOURDIEU , *La ontología política de Martín Heidegger*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1991.

25 Pierre BOURDIEU , *La Noblesse d'État. Grandes Écoles et esprit de corps*, Minuit, 1989; *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama, 1999 (e. o. 1997); *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama, 2000 (e. o. 1998); *Las estructuras sociales de la economía*, Barcelona, Anagrama, 2003 (e. o. 2000).

26 En esta editorial, inaugurada en 1996 con su obra *Sobre la televisión* (Barcelona, Anagrama, 2003), Pierre Bourdieu publicó también, en 1998, *Contrafuegos: reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal* (Barcelona, Anagrama, 2003) y, en 2001, *Contrafuegos 2: por un movimiento social europeo* (Barcelona, Anagrama, 2001).

Por otra parte, los historiadores franceses habían comenzado por entonces a alejarse de los principios analíticos en que se había cimentado su supremacía, al menos intelectual, en la escuela historiográfica de los *Annales*, a saber, la preferencia por las fuentes masivas, el trato cuantitativo de éstas y la constitución de series. Este modelo de inteligibilidad, cuestionado desde el exterior, por ejemplo con las propuestas de la microhistoria italiana, pero también desde el interior mismo de la tradición de la escuela de los *Annales*, se había fisurado en beneficio de otros planteamientos, que privilegiaban las representaciones colectivas por encima de las clasificaciones objetivas, las apropiaciones singulares por encima de las distribuciones estadísticas, y las estrategias conscientes por encima de las determinaciones desconocidas por el individuo. De ahí los debates, sin duda algo fútiles para Bourdieu, entre quienes defendían la antigua primacía de las series y las estructuras y quienes se inclinaban por la tendencia, más reciente, a prestar mayor atención a los agentes; de ahí también las polémicas sobre la distancia o cercanía entre las categorías manejadas por el historiador y el lenguaje de los propios agentes históricos.

Por último, aunque aún tímidamente, la historia había empezado a cuestionarse a sí misma. Muy lejos de la manera de pensar de Bourdieu, algunos grandes textos, como los de Paul Veyne, Michel de Certeau o Paul Ricœur[27], habían puesto de manifiesto la tensión existente entre la aspiración de la disciplina al conocimiento y la forma necesariamente narrativa de su escritura. Para ciertos historiadores, si no

27 Paul VEYNE, *Cómo se escribe la historia: ensayo de epistemología*, Madrid, Fragua, 1972 (e. o. 1971); Michel DE CERTEAU, *L'Écriture de l'histoire*, Gallimard, 1975; Paul RICŒUR, *Tiempo y narración*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1987 (e. o. 1983-1985).

para la totalidad del gremio, se resquebrajaban así las certezas heredadas y aparecía un fuerte incentivo a la reflexión, no sólo sobre las condiciones de cientificidad de su disciplina, sino también, a la inversa, sobre la capacidad cognitiva de la ficción, de la que se ocupó Bourdieu en sus estudios sobre Flaubert[28].

Las entrevistas que aquí se presentan permiten, pues, situar un momento de la relación de Bourdieu con la historia y los historiadores. La crítica de estos que hacía Bourdieu era aguda: les reprochaba que universalizaran indebidamente sus categorías de análisis y que no cuestionaran suficientemente la construcción social e histórica de las periodizaciones y las clasificaciones, que los historiadores tomaban a menudo por objetos naturales. Sin embargo, al mismo tiempo, Bourdieu respetaba el trabajo de ciertos historiadores, franceses o extranjeros, generosamente acogidos en las páginas de la revista *Actes de la recherche en sciences sociales* (ARSS)[29] o publicados en la colección *Le sens commun* que Bourdieu dirigía en la editorial Minuit[30]. Yo mismo había

28 En esta perspectiva se sitúa mi estudio sobre *George Dandin*, de Molière, evocado en las entrevistas y publicado como «Georges Dandin, ou le social en représentation», *Annales. Histoire, sciences sociales*, 1994, pp. 407-418.

29 Donde publicaron sus obras, antes de 1988, historiadores extranjeros especializados en historia del arte como Svetlana Alpers, Michael Baxandall, Francis Haskell, Dario Gamboni y Enrico Castelnuovo, así como Carlo Ginzburg, Edward Thompson, Eric Hobsbawm, Robert Darnton, Carl Schorske o David Sabean; e historiadores franceses como Maurice Agulhon, Christophe Charle, Dominique Julia, Lucette Le Van-Lemesle y Gérard Noiriel.

30 Por ejemplo, las obras de Erwin PANOFSKY, *Architecture gothique et pensée scholastique*, precedido por *L'Abbé Suger à Saint-Denis*, con traducción y epílogo de Pierre Bourdieu, 1967; François FURET y Jacques OZOUF, *Lire et écrire. L'alphabétisation des Français de Calvin à Jules Ferry*, 1977; François DE DAINVILLE, *L'Éducation des Jésuites (XVIe-XVIIIe siècles)*, textos reunidos y presentados por Madeleine Compère, 1978; y Alain VIALA, *Naissance de l'écrivain. Sociologie de la littérature à l'âge classique*, 1985; a estas obras hay que añadir dos libros que, pese a no ser de historiadores, tuvieron una importancia decisiva para la disciplina: Richard HOGGART, *La*

publicado, antes de nuestras entrevistas, un artículo en la revista *Actes*[31], y mantenido dos debates con él, uno sobre la lectura y otro sobre la historia cultural[32].

La violencia de las polémicas, cada vez más encarnizadas, el resurgir de una primacía de lo político y del individuo, afirmada por algunos en las controversias del bicentenario de la Revolución Francesa, y el culto de la historia nacional entonces en boga, llevaron a Bourdieu a una crítica más acerada de la historia y los historiadores, como se puso de manifiesto en su charla de 1995 con el historiador alemán Lutz Raphael[33]. El tono de esa charla ya no era el de 1988, y el alegato que Bourdieu hizo en ella, del que sólo se salvaban algunos nombres, era inapelable: acusó a la historia (al menos la francesa) de rechazar cualquier reflexividad crítica, y denunció su inclinación por las falsas oposiciones, su apego a la mala filosofía, su ignorancia de los clásicos de las ciencias sociales, su preferencia por las discusiones epistemológicas vanas a expensas de las prácticas de la investigación que son, de hecho, el auténtico lugar de la reflexión teórica. Este jui-

---

Culture du pauvre. Étude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre, presentación de Jean-Claude Passeron, 1957, y Jack GOODY, *La domesticoción del pensamiento salvaje*, Madrid, Ediciones Akal, 1985 (e. o. 1977).

31 Roger CHARTIER, «Science sociale et découpage régional. Note sur deux débats (1820-1920)», *ARSS*, noviembre de 1980, n.º 35, pp. 27-36.

32 Pierre BOURDIEU y Roger CHARTIER, «La lectura: una práctica cultural», en *Prácticas de la lectura*, bajo la dirección de Roger Chartier y por iniciativa de Alain Paire, Plural, La Paz, 2002 (e. o. 1985) (este debate tuvo lugar el 18 de septiembre de 1983 en el *Collège d'échanges contemporains de Saint-Maximin*, y se difundió en el programa de France Culture «Dialogues» el 7 de diciembre de 1982); y Pierre BOURDIEU, Roger CHARTIER y Robert DARNTON, «Diálogo a propósito de la historia cultural», Barcelona, *Archipiélago, Cuadernos de Crítica de la Cultura*, 2001, n.º 47, pp. 41-58 (e. o. 1985).

33 Pierre BOURDIEU, «Sur les rapports entre la sociologie et l'histoire en Allemagne et en France. Entretien avec Lutz Raphael», *ARSS*, marzo de 1995, n.º 106/107, pp. 108-122.

cio despiadado, con independencia de que nos parezca fundado o injusto, atinado o sin matices, se había alejado del tono crítico pero amistoso de los intercambios de 1988. Por eso me alegro de poder recuperar este momento precioso de un diálogo que quedó dañado durante un tiempo por las heridas y las incomprensiones, si bien es cierto que se reanudó después: quedan para mí como luminosos recuerdos varias conversaciones que mantuve con Bourdieu a finales de los años noventa en *Los lunes de la historia*, animadas, como diez años antes, por el calor de una discusión exigente, pero más apacible; así, una conversación sobre las *Meditaciones pascalianas*, impregnada del recuerdo de Louis Marin, que había sido su amigo desde la *École normale supérieure*[34], o sobre *La Dominación masculina*, un diálogo con Arlette Farge sobre el maravilloso misterio que, a veces, rompe las leyes de acero del mundo social y hace posible la magia de encuentros inesperados[35].

Tras el entusiasmo que impregna estas cinco conversaciones se insinúa, sin embargo, la ansiedad de un Bourdieu que se afana por comprender la resistencia que sus análisis despertaban, una resistencia violenta que no venía únicamente de sus adversarios; estas charlas dejan traslucir también las tensiones propias de un trabajo realizado en espacios sociales, ya sea el mundo universitario o la sociedad entera, de los que el sociólogo forma parte integrante («en calidad de indígena», como él mismo decía). De ahí la difícil pero indispensable tarea que para Bourdieu tiene la sociología, una disciplina que, al disipar ignorancias reconfortantes, permite una comprensión más lúcida de los mecanismos que rigen las dominaciones y las sumisiones; una tarea cuyo pre-

34 «Les lundis de l'histoire», emisión difundida el 12 de mayo de 1997.
35 «Les lundis de l'histoire», emisión difundida el 19 de octubre de 1998.

cio, sin embargo, es la desilusión. «El sociólogo es insoportable», afirma, y no sólo para los demás, sino también para sí mismo, porque se encuentra situado en el campo social que analiza. Encontramos en las palabras de Bourdieu la dolorosa «esquizofrenia» (así la llama él) que nace de esta posición, sin duda única en las ciencias sociales, en la que el sujeto que produce el conocimiento está atrapado, al mismo tiempo, en el objeto que intenta desentrañar.

Esta división de uno mismo, difícil de vivir y de asumir, que supone el trabajo sociológico, es también el cimiento del «utopismo racional» en que se fundamenta la labor de Bourdieu. En efecto, sólo sacando a la luz los determinismos que obligan a los agentes del mundo social (incluido el sociólogo) se puede hacer una crítica de las apariencias ilusorias y las certezas engañosas, aflojar las restricciones y aprovechar la posibilidad que se ofrece a cada individuo, aunque no todos puedan hacer uso de ella, de «convertirse en el sujeto de sus propios pensamientos». La sociología, a condición de que no se enmarañe en falsas oposiciones (entre individuo y sociedad, entre consenso y conflicto, entre la objetividad de las estructuras y la subjetividad de los agentes), propone mecanismos de autodefensa frente a las imposiciones, aparentemente inexorables, del orden natural de las cosas y de las dominaciones.

Pierre Bourdieu estaba obsesionado por su responsabilidad. Este sentimiento explica sus compromisos, pero también sus tormentos y —como veremos en estas entrevistas, que restituyen con la máxima fidelidad su verbo apasionado— su confianza en el saber, lo único capaz de hacer menos ineluctable y menos desesperante el mundo real.

ROGER CHARTIER

París, 24 de noviembre de 2009

Los textos que se presentan a continuación proceden de cinco emisiones del programa de radio «À voix nue» que se grabaron los días 7 y 8 de diciembre de 1987 y se difundieron en la cadena France Culture entre el 1 y el 5 de febrero de 1988. Marie Andrée Armynot du Châtelet fue la ayudante de dirección. Estas emisiones volvieron a difundirse en la misma cadena radiofónica entre el 28 de enero y el 1 de febrero de 2002, tras la muerte de Pierre Bourdieu el 23 de enero de 2002.

I. EL OFICIO DE SOCIÓLOGO

ROGER CHARTIER: No debe de resultar muy fácil ser sociólogo: cuando se ve la acogida que tiene tu obra, sorprenden las tremendas contradicciones que suscita en las plumas y en las mentes. Porque, una de dos: o la sociología está hecha para movilizar a las masas, o está hecha para desesperarlas. ¿Cómo puede ser, a la vez, esa escritura ilegible, tan compleja que resulta impenetrable, y llevar consigo un mensaje particularmente claro y, para algunos, radicalmente subversivo? ¿Puede aspirar la sociología, como parece a veces, a ser una ciencia dominante, un saber de los saberes, cuando, a través de todo lo que escribes, tú la deconstruyes como disciplina? Quizá podríamos comenzar la primera de estas entrevistas hablando de todas esas contradicciones, porque plantean una serie de preguntas fundamentales: ¿qué es la sociología? ¿Qué significa ser sociólogo? ¿Cómo enfocar la relación de la sociología con otras disciplinas que, como la historia (que es a la que yo me dedico), se encuentran enfrentadas a este monstruo proteiforme y ligeramente inquietante?

PIERRE BOURDIEU: Estoy de acuerdo en que la sociología molesta, pero la sensación de acoso que yo podría tener como sociólogo queda neutralizada por las contradicciones mismas entre los ataques de que es objeto esta disciplina. Pienso, en concreto, que las acusaciones de tipo político contra la sociología tienen al menos la virtud de ser contradictorias; y que, precisamente por eso, nos dejan vivir. Con todo, es verdad que la sociología es un mundo en el que no siempre es fácil vivir.

ROGER CHARTIER: Da la impresión de que es una disciplina que, por su esfuerzo de reflexividad sobre el mundo social, inscribe a la vez a quien la produce en el campo mismo que intenta describir. En ese sentido, la sociología es molesta, no sólo porque remite a los demás una imagen de sí mismos que a veces les resulta insoportable, sino también porque involucra al que la produce en el propio análisis.

PIERRE BOURDIEU: Tienes razón. Mi experiencia es la siguiente: cuando, por ejemplo, voy a hablar de sociología a gente que no es del gremio, a no profesionales, siempre me debato entre dos estrategias. La primera consiste en presentar la sociología como una disciplina académica, como si se tratara de historia o de filosofía; cuando lo planteo así, mi discurso despierta interés, pero un interés precisamente académico. La otra consiste en intentar ejercer el efecto específico de la sociología, es decir, poner a mis oyentes en situación de autoanálisis, pero sé que, con esta estrategia, me expongo a convertirme en el chivo expiatorio de la audiencia. Déjame contarte una anécdota: hace dos años, fui a la Filarmónica de Bruselas[1], invitado por un responsa-

1 No hemos encontrado ni la fecha ni el tema de la conferencia de Bruselas, pero

ble de la asociación «*Les Amis de la Philharmonique de Bruxelles*» que, muy amablemente pero quizá con cierta ingenuidad, me había invitado a que expusiera mi visión del arte, mis representaciones del arte, de la sociología de la música, etc. Y hasta el último momento, lo recuerdo perfectamente, en el coche que vino a recogernos esa noche, yo le decía: «No se da usted cuenta; me hace hacer algo espantoso, y va a ser dramático. Verá como hay incidentes. Me van a insultar». Él pensaba que tenía el pánico normal del conferenciante. Pero ocurrió lo que yo me temía: fue un auténtico *happening*. Durante ocho días no se habló de otra cosa en el medio intelectual de Bruselas. Un amigo mío oyó decir a uno de los asistentes que, desde los surrealistas, no se había oído un debate tan movido y extraordinario como aquel. Sin embargo, lo que yo había dicho eran cosas totalmente anodinas, eufemísticas, neutralizadas. Había tomado mis precauciones. Tenía frente a mí entre los asistentes a una señora mayor, muy bien vestida, con el bolso sobre las rodillas, un poco como en el *Collège de France*, y había tenido sumo cuidado en no resultar chocante en ningún momento. Había sido tan eufemístico como se podía ser. Y a pesar de todo, creo que la «verdad» sociológica –en fin, la «verdad» entre comillas– tiene una violencia tal que hiere; hace sufrir, y la gente se libera de ese sufrimiento volviéndose contra quien parece ser su causa.

ROGER CHARTIER: Ésa es sin duda la diferencia con respecto a la historia, que sólo habla de muertos y, quizá, con

---

cabe pensar que era una entrevista con Cyril Huvé que llevaba por título «*Bourdieu ataque. Deux doigts de Ravel sec*», publicada en *Le Monde de la musique*, n.º 6, diciembre de 1978, pp. 30-31 (reproducido P. BOURDIEU, *Cuestiones de sociología*, *op. cit.*, con el título «El origen y la evolución de las especies de melómanos»).

respecto a la etnología y la antropología, que describen a sujetos que muy rara vez, sólo en circunstancias excepcionales, se encuentran confrontados con los discursos en los que se habla de ellos.

PIERRE BOURDIEU: Es cierto, y puedo contestarte con otro ejemplo. Es una anécdota que me resulta bastante divertida. Uno de mis colegas en el *Collège de France*, que es un miembro eminente del *Institut**, me decía que mis trabajos habían suscitado ciertas resistencias, incluso resistencias ciertas, entre algunos de los miembros del *Institut*. Y entre mis trabajos, el más chocante era un artículo que había publicado con el título «*Les catégories de l'entendement profesoral*», en el que había puesto mucha ironía —permíteme un paréntesis: hay muchas cosas que escribo riéndome; por desgracia, no hay signo para expresar la risa por escrito, es una de las grandes lagunas de la simbología gráfica—. Bueno, pues así había titulado el artículo, *Las categorías del entendimiento profesoral*, y en él analizaba, por una parte, las apreciaciones de un profesor de *khâgne* (clases preparatorias literarias a la *École normale supérieure*) del liceo Fénelon sobre las disertaciones de sus alumnos, y, por otra, las necrológicas de antiguos alumnos de la *École normale supérieure*. Pues, bien, este eminente colega, egiptólogo de profesión, me decía: «Oiga, es que ha tomado usted por objeto unas necrológicas». Y yo le contesté: «Pero, hombre, querido colega, ¿cómo puede decirme usted eso? ¿A qué se dedica usted sino a las necrológicas?» Esto, por sí solo, muestra muy bien la separación entre la

* Referencia al *Institut de France*, institución cultural que agrupa en Francia a las cinco Academias (Académie française, Académie des inscriptions et belles-lettres, Académie des sciences, Académie des beaux-arts, y Académie des sciences morales et politiques). [N. de la T.]

sociología y la historia. Hay muchas cosas que se le dan por supuestas al historiador, y que se consideran incluso proezas: si, por ejemplo, un historiador descubre relaciones ocultas (nexos, como les llamamos) entre tal personaje histórico y tal otro, se le elogia y los resultados de sus trabajos se califican de descubrimientos, mientras que, si yo publicase, por ejemplo, la décima parte de lo que habría que decir para entender el funcionamiento del universo universitario (los campos académicos), se me consideraría un delator monstruoso. Por otra parte, pienso que la distancia temporal tiene una virtud neutralizadora que todo el mundo conoce. Ahora bien, en el caso de la sociología, andamos siempre en arenas movedizas y las cosas que debatimos están vivas, no están muertas y enterradas.

ROGER CHARTIER: Esa es la razón por la que habíamos pensado que esta primera conversación podría centrarse en los efectos políticos del trabajo intelectual, para mostrar, tomando el caso de la sociología, cómo se ha transformado, en el escenario intelectual francés, la figura del intelectual: en líneas generales, ha pasado de ser una figura profética, mesiánica, denunciadora, en un plano macroscópico de la sociedad —quizá el nombre de Sartre podría ser el ejemplo más emblemático de ese tipo de discurso, el Sartre de la posguerra—, a realizar un trabajo de otro orden. Foucault lo expresaba de una forma que me resulta muy sorprendente: decía que su trabajo, en última instancia, consistía en descascarillar unas cuantas obviedades, unos cuantos lugares comunes. Me parece que se acerca mucho a lo que tú piensas. ¿No es ésta una formulación que podrías suscribir?

PIERRE BOURDIEU: Totalmente. Creo que en ese punto estamos totalmente de acuerdo, en el repudio de la gran

figura del «intelectual total», como yo lo llamo, que encuentra su encarnación por excelencia en Sartre, es decir, el intelectual que cumple una función profética. Max Weber dice que el profeta es el que responde de manera total a preguntas totales, a preguntas de vida o muerte. Y el filósofo, en su encarnación sartriana, es una figura profética en el sentido más estricto del término, es el que responde globalmente a problemas existenciales, vitales, políticos, etc. Para nuestra generación, en parte porque andábamos cansados y agobiados por esa función total, resulta inconcebible desempeñar el papel de Sartre. Podríamos decir, parodiando a Malraux, que no queremos «pagar el precio de lo absoluto». Admitimos que ya no podemos responder a todo, que hay que responder a preguntas parciales, deliberadamente constituidas como parciales, pero dándoles una respuesta total, en fin, tan total como lo permita el estado de los instrumentos del conocimiento. Y esta especie de redefinición minimizante de la empresa intelectual me parece muy importante porque constituye un progreso hacia una mayor seriedad, tanto científica como política.

Lo que añadiría, quizá, con respecto a Foucault, es que tengo una concepción bastante militante de la ciencia, lo cual no significa en modo alguno una visión «comprometida». Creo que las ciencias sociales, lo sepan o no, lo quieran o no, responden a preguntas extremadamente importantes; o al menos las plantean y tienen el deber de plantearlas mejor de lo que se plantean en el mundo social ordinario. Por ejemplo, mejor que en el medio periodístico, mejor que en el medio de los ensayistas, mejor que en el medio de la falsa ciencia.

ROGER CHARTIER: ¿No entras en un terreno algo peligroso sacando a colación la noción de «ciencia»? He leído en

algún sitio que se aludía a ti con la expresión «*zhdanovismo new look*»[2]. ¿Cómo se puede constituir la definición de lo que se entiende por ciencia sin volver a caer en los extravíos que distinguían «científica» e «institucionalmente» (porque había una autoridad encargada de imponer esa distinción) la ciencia de la no-ciencia?

PIERRE BOURDIEU: Justamente, creo que ese es uno de los grandes malentendidos entre mi persona, en fin, entre lo que yo intento hacer, y muchos de mis contemporáneos, gente de mi generación que de algún modo nació a la vida intelectual y política precisamente en la época del zhdanovismo, que eran zhdanovistas cuando yo era antizhdanovista —creo que ésta es una distinción importante— y que creen reconocer en la labor que realiza la sociología lo que se hacía con el nombre de ciencia en la época del estalinismo, en particular esa ruptura entre ciencia e ideología a la que yo nunca me he adherido, a la que me opongo radicalmente, que es una ruptura mística, y que ha sido asumida —y no es casual— por los filósofos, nunca por los científicos, los investigadores. Esta ruptura tenía una función totalmente análoga a la que se observa en los discursos religiosos y proféticos; permitía separar lo sagrado de lo profano, es decir, a los sagrados de los profanos, al profeta (sagrado) de los profanos. Creo que es odiosa, que podemos hablar de ciencia aunque nuestra ciencia sea incoativa, principiante, balbuceante. Existe, eso sí, una separación por naturaleza entre

2 El zhdanovismo, por referencia a Andrei Zhdánov (1896-1948), uno de los principales dirigentes soviéticos de los años cuarenta, es la doctrina que subordinaba las artes y las ciencias a los objetivos ideológicos y políticos de los partidos comunistas en la época de Stalin. Una de sus premisas era la idea de que los saberes científicos estaban impregnados por la lucha de clases, y oponía la «ciencia proletaria» (progresista) a la «ciencia burguesa» (reaccionaria).

la labor científica que realizan el historiador, el etnólogo, el sociólogo o el economista y lo que hace, por ejemplo, el filósofo. Nosotros trabajamos con proposiciones que han de ser verificables o falsificables.

Déjame evocar a este respecto una anécdota: me habían invitado un día a charlar en la radio con Lévy-Leboyer acerca de su último libro sobre la patronal[3], porque yo acababa de escribir un artículo sobre ese tema. Llegó y me dijo, ya no recuerdo si estábamos en el aire o en *off*, «Sabe usted, querido colega, he mirado su encuesta, he cogido sus cifras, he vuelto a hacer los cálculos estadísticos, y no estamos de acuerdo». Le pregunté que cómo era posible, cómo lo había hecho, y me contestó «Bueno, he excluido a los banqueros». Le respondí que, claramente, esa era la razón de nuestra discrepancia, y nos pusimos a discutir sobre la construcción del sujeto, sobre si se podía estudiar la patronal sin incluir a los banqueros. Se trata de un problema de discusión científica y, por lo demás, él podría haber repetido sus cálculos estadísticos y haber llegado a los mismos resultados que yo. Éstas son, creo yo, las cosas que me permiten hablar de ciencia, en la inteligencia de que, cuando hablo de «ciencia», estoy diciendo que se pueden refutar mis conclusiones con argumentos científicos, cosa que, hasta ahora, no se ha hecho.

Saco esto a colación porque es muy importante para mí: hasta la fecha se me ha atacado, pero nunca se me ha refutado en el sentido estricto del término. Diría que una de las cosas que me apenan es que, en el medio intelectual francés, tengo muchos enemigos, pero no tengo adversarios, es decir, gente que haga el trabajo necesario para oponer a mis

3 Maurice LÉVY-LEBOYER (coord.), «Le Patronat de la seconde industrialisation», *Cahiers du mouvement social*, n.º 4, Éditions ouvrières, 1979.

propuestas una refutación. Sé que en estos casos se me contesta «Eso es totalitarismo, porque es usted irrefutable». En absoluto. Ahora bien, para refutarme hay que madrugar y ponerse a trabajar. Estoy siendo un poco arrogante, pero, en fin...

ROGER CHARTIER: No, no, no nos asusta la tarea. Creo, para volver a nuestro punto de partida, que hay en tu trabajo una voluntad de descascarillar certezas, como decía Foucault. Hay una frase casi paralela en *Cuestiones de sociología*: «Destruir los automatismos verbales y mentales», es decir, volver problemático lo que antes se daba por sentado en el mundo social. Todas esas clasificaciones que se enuncian como si fueran evidencias naturales: «No puede ser de otra manera, siempre ha sido así, ...» Pienso que uno de los logros más sutiles de tu investigación está en mostrar que lo evidente es siempre fruto de una construcción, a partir de tomas de posición y relaciones de poder. Desde esta perspectiva, por cierto, me parece que tanto los sociólogos como los historiadores, y no sólo ellos, podrían sacar partido de tu trabajo, desde una actitud a la vez de adhesión y de crítica, de distancia y de respeto. De alguna manera, ese es el propósito de estas charlas. A mi juicio, uno de los aspectos donde más lejos has llevado esa erosión de las certezas es el cuestionamiento de las fronteras, las distribuciones, las periodizaciones que se tienen por naturales cuando son siempre una construcción social. Cabe decir que, en ese sentido, has hecho escuela, porque también los historiadores ponen ahora en entredicho categorías que antes se daban por sentadas. Unos cuantos ejemplos: se puede pensar que la separación entre jóvenes y viejos es de orden natural, porque hay efectivamente, biológicamente, gente que es joven y gente que es vieja; ocurre otro tanto con las fronte-

ras entre regiones: existen indudablemente límites administrativos o territoriales que hacen que estemos en el sur de Francia o en el norte de Francia; se podría decir lo mismo de los grupos sociales, de las categorías objetivas producidas por el Instituto Nacional de Estadística y Estudios Económicos (INSEE) y por otros institutos que establecen clasificaciones según las cuales existe una clase media, una patronal, asalariados, etc. Para ti, son justamente estas divisiones «objetivas» las que deben interpretarse desde la dinámica histórica que las instituye. Hay que preguntarse siempre por qué esa distribución y no otra, para qué y a quién sirve.

PIERRE BOURDIEU: Estoy totalmente de acuerdo con lo que acabas de decir; creo que una de las aportaciones de mi trabajo –por eso me sorprendo siempre cuando lo tildan de dogmático, terrorista, etc.– ha sido la de volver hacia la ciencia la mirada científica, por ejemplo al tomar las clasificaciones profesionales como objeto de análisis, en lugar de utilizarlas sin vacilación ni reflexión. La paradoja está en que los historiadores (y creo que tenemos la mejor escuela histórica del mundo, no lo digo de boquilla) muestran a menudo una ingenuidad extraordinaria en la utilización de las categorías. Por poner un ejemplo, quizá ficticio, no se puede hacer estadísticas longitudinales para comparar la condición social de los médicos desde el siglo XVIII hasta nuestros días sin pararse a pensar que la noción misma de «médico» es una construcción histórica que no ha dejado de cambiar. Son las propias categorías con las que se construye el objeto histórico las que tendrían que ser objeto de un análisis histórico.

Lo mismo cabe decir de los términos con los que hablamos de la realidad. «La política», por ejemplo, es en todo punto una noción de factura histórica, que se ha consti-

tuido hace muy poco; el universo de lo que yo llamo el campo político es un invento que data prácticamente del siglo XIX. Lo que voy a decir es discutible (no quiero aventurarme demasiado porque estoy frente a un historiador de categoría), pero pienso que todas estas nociones, palabras, conceptos que empleamos para pensar la historia están históricamente constituidos. Y, paradójicamente, los historiadores son sin duda los más propensos al anacronismo, porque, ya sea por parecer modernos, ya por hacer más interesante su trabajo, o incluso por negligencia, emplean palabras de uso actual para hablar de realidades en las que tales palabras no tenían curso, o tenían otro sentido. Son sólo unos ejemplos. Creo que esta reflexividad tiene una importancia enorme.

ROGER CHARTIER: Lo que dices respecto a la diacronía, sobre el largo plazo, puede aplicarse también al mundo social contemporáneo. Las mismas palabras pueden emplearse en distintos grupos, distintos medios, con sentidos diferentes. Una de las trampas de esta suerte de nominalismo, que consiste en utilizar categorías supuestamente universales e invariables, es que enmascara la construcción y las variaciones históricas del objeto.

Tomemos de nuevo el ejemplo de lo político. Creo que es fundamental mostrar cómo la propia definición de lo que es político es una de las cosas más controvertidas del mundo. Éste es uno de los puntos que te han enfrentado con estadísticos y encuestadores profesionales, cuando has cuestionado la pertinencia de todos esos sondeos con los que nos abruman sin descanso, al mostrar que la falta de respuesta tiene un sentido, o que las propias respuestas, cuando se formulan desde lugares sociales diferentes, tienen sentidos totalmente incompatibles entre sí.

PIERRE BOURDIEU: Sí, esta especie de anacronismo que cometen los historiadores adopta entre los sociólogos la forma de un etnocentrismo de clase; se tiende a universalizar el caso particular: uno toma sus propias categorías de pensamiento, sus sistemas de análisis, sus taxonomías, sus divisiones entre masculino y femenino, caliente y frío, seco y húmedo, alto y bajo, clases dominantes y clases dominadas, etc., y las universaliza. El resultado es, en un caso, el anacronismo, en otro, el etnocentrismo, pero en todos los casos, el problema radica en que no se cuestionan los propios sistemas de interrogación.

Vuelvo por eso a mi artículo, «Las categorías del entendimiento profesoral»; de hecho, si tuviera que elegir un modelo teórico, elegiría el modelo kantiano, que consiste en someter a una crítica reflexiva los instrumentos con los cuales se analiza la realidad. En «Las categorías del entendimiento profesoral», que es a mi juicio la ilustración perfecta de ese planteamiento, intenté determinar las oposiciones que los profesores emplean para evaluar el trabajo de un alumno o para evaluar a un colega desaparecido, oposiciones que, por lo demás, son las mismas. Estas categorías de percepción son las que utilizan también para evaluar un libro, las que emplearán inconscientemente para leer los libros en los que yo analizo esas categorías. Por ejemplo, se dirá que uno de los obstáculos que plantea la lectura de la sociología es que la sociología es vulgar (utilizo el viejo vocabulario de Cicerón, que hablaba de *philosophia plebeia*[4]). La sociología no es vulgar porque hable del pueblo, sino porque ocupa el escalón más bajo dentro de la jerarquía de las ciencias. También habla del pueblo más que otras; podría-

4 Filosofía plebeya.

mos volver sobre este punto después. Lo que quiero decir es que estas categorías de pensamiento, profundamente interiorizadas, están ligadas a la jerarquía de las disciplinas en el sistema escolar, donde las disciplinas puras como las matemáticas están «por encima» de disciplinas impuras como la química o, con más razón, la geología; en el mismo sentido, la filosofía está «por encima» de la geografía.

ROGER CHARTIER: La historia está entre las dos.

PIERRE BOURDIEU: Sí, la historia está a medio camino. Estas oposiciones son sumamente estructurantes y determinan incluso cómo se eligen las obras, es decir, lo que se publica, aquello sobre lo que se escribe. Cuanto más ambicioso seas —o, lo que es lo mismo, cuanto más elevado sea tu origen social—, mayor será tu dedicación escolar, y mayor será tu interés por temas amplios, mundiales, ecuménicos, teóricos, etc. Todas estas cosas, que los intelectuales deberían objetivar, manipulan de hecho su pensamiento. El que desvela todo esto, no para molestar a los demás sino para controlarse a sí mismo, molesta, casi por definición.

ROGER CHARTIER: Yo diría que se molesta también a sí mismo, porque la escritura se vuelve también extremadamente tensa y compleja. Partiendo de lo que has dicho, si se piensa como historiador en esta tensión entre las palabras (que pueden quedar como elementos invariables) y nociones que están construidas, ya sea cronológicamente, ya socialmente, de maneras muy diversas, se pregunta uno qué camino seguir. Hay varias opciones, y creo que ninguna es totalmente satisfactoria: o bien se reproduce el lenguaje de los propios agentes (hay, de hecho, todo un sector de la escuela histórica francesa que ha intentado escribir la histo-

ria con las categorías y el léxico de los tiempos y los hombres cuya historia estaban contando), o bien se traduce, es decir, se hace una transposición total de un tiempo a otro. Paul Veyne, cuando quiere hacernos comprender el mundo romano y demostrar que es radicalmente distinto del nuestro, lo traduce todo. Lo que pretende es mostrarnos las diferencias entre ambos precisamente a través de este efecto de familiaridad forzada y extraña. La otra opción es aplicar un concepto nacido en un momento dado, en una circunstancia histórica particular, a realidades anteriores en el tiempo, para ponerlo a prueba, pero también para desvelar de una manera más chocante esa realidad antigua.

Pongo un ejemplo: se ha publicado, bajo la dirección de Duby y de Ariès, hoy desaparecido por desgracia, una *Historia de la vida privada*. Está claro que el concepto de «vida privada» no puede considerarse contemporáneo del periodo medieval o del siglo XVI. Es un concepto que tiene definiciones anteriores (en el Derecho romano, por ejemplo) o posteriores, con el concepto de «*privacy*» en el mundo anglosajón, que designa la intimidad reducida del siglo XIX, focalizada en la afectividad familiar. Los historiadores, sin embargo, optaron y apostaron por utilizar esta noción, anacrónica en muchas situaciones, aplicándola a lo largo de un periodo de tiempo larguísimo, para intentar poner a prueba realidades históricas que podían ser percibidas de una forma nueva y, al mismo tiempo, para ensayar ese concepto, mostrar los límites de su pertinencia. En todo caso, se trata de una elección muy difícil, y supongo que al sociólogo, que trabaja sobre el mundo social contemporáneo, le ocurre lo mismo. La tensión y la complejidad que encontramos en tu escritura, o en la de otros sociólogos, que linda a veces con la oscuridad, es fruto, me parece, de esta dificultad. ¿Cómo dar cuenta del cambio con un vocabula-

rio que parece estable porque lo hemos heredado de un determinado momento histórico?

Pierre Bourdieu: Efectivamente, todo lo que has dicho como historiador podría firmarlo como sociólogo, diría casi que con más motivo, porque muy a menudo volvemos a esta oposición entre presente y pasado. El presente no es el presente temporal, es lo que está aún suficientemente vivo para ser objeto de luchas. En ese sentido, por ejemplo, la Revolución Francesa puede ser muy presente. Nosotros, los sociólogos, nos movemos siempre en lo vivo, y hablamos de cosas que son siempre objeto de luchas; por eso las propias palabras que empleamos para hablar de las cosas que estudiamos son objetos de lucha, son utilizadas de diferente manera por los agentes políticos. Por ejemplo, uno de los principios de la lucha política es el de luchar por las palabras comunes: ¿quién es republicano? Todo el mundo es republicano: en periodo de elecciones, se hablará de la disciplina republicana, la solidaridad republicana, todo el mundo estará en el centro... Dicho de otro modo, hay palabras de las que se sabe que deben su precio en la lucha al hecho de que son objeto de pelea. Y nosotros, al hablar de esas luchas, en todos los universos que yo llamo campos —esa especie de pequeñas arenas en las que se juega a cosas distintas: el campo científico, el campo político, el campo de los historiadores, o el de los sociólogos, según el caso—, en cada uno de esos universos, encontramos así palabras clave por las que se pelea.

¿Cómo describir todo eso? Evidentemente, hay un arma: las comillas. Bachelard decía con mucho tino, refiriéndose a las ciencias de la naturaleza, pero es aún más cierto en el caso de las ciencias sociales, que «La ciencia son las comillas». Yo digo lo mismo, pero intentando que

quede patente que no soy yo quien habla, que marco una distancia de objetivación. Esto ha creado malentendidos sobre mis palabras. Cuando digo, por ejemplo, que «Las clases dominadas prefieren a Dalida» (el ejemplo no es bueno, habría quizá ejemplos mejores), hay quien interpreta que yo lo pienso. El sociólogo se pasa el tiempo registrando como hechos juicios de valor. En el ámbito de la cultura, por ejemplo, registro como un hecho que hay obras culturales que son más legítimas que otras, y a menudo ocurre que son las obras que más me gustan. Ahora bien, no estoy haciendo un juicio de valor. Lo que estoy diciendo es que, en el mercado escolar, por ejemplo, el alumno que intente poner en un trabajo un elogio de Dalida, tendrá un cero, mientras que si coloca un elogio de lo más mediocre de Juan Sebastián Bach, conseguirá llegar a la media. Ahí está, es un hecho social. Lo que pasa es que esto se ha entendido muy mal; es uno de esos puntos de distancia que está muy ligado a las comillas. Luego está el problema de la escritura, una auténtica pesadilla, y a menudo tengo problemas porque la gente piensa que, en cierto modo, impongo una ortodoxia...

Si nos queda un minuto, lo que me gustaría decir es que la relación del sociólogo con su trabajo, con su escritura, corresponde exactamente a la descripción que se hace de la esquizofrenia, hasta donde llegan mis conocimientos de esa enfermedad. Hay que decir algo o hacer algo y, en el momento en que se dice o se hace, decir que uno no hace lo que hace o no dice lo que dice y, en un tercer discurso, decir de nuevo que uno no hace lo que acaba de decir que hace, y así sucesivamente. En otras palabras, hay una serie de niveles de discurso que vuelven imposible el lenguaje, de tal modo que, por ejemplo, una parte de lo que hago podría resumirse con el eslogan marxista más estúpido: «La cultura

dominante es la cultura de la clase dominante». Lo cierto es que todo mi trabajo está construido en contra de lo que dice y lo que, a la vez, no dice esta frase, aunque sin invalidarla, porque es cierta en líneas generales, pero en líneas tan generales que resulta falsa. Se podría hacer el mismo análisis respecto de la noción de «ideología». Esta noción es, evidentemente, un instrumento de luchas: la ideología es la ciencia de los otros, el pensamiento de los otros. Y, al mismo tiempo, el hecho de haber dicho que hay ideología, es decir, discursos que alguien ha elaborado a partir de un esfuerzo por legitimar su propia posición, es una conquista científica importante. Sin embargo, mi trabajo se ha construido en un 90% en contra de esta noción de ideología. Y todo el trabajo que he realizado para hablar de poder simbólico, de dominación simbólica, de desconocimiento, etc., para introducir un montón de cosas que podrían describirse como una jerga complicada, era necesario para conservar un elemento de ruptura, un acervo a menudo ligado al marxismo, por cierto, en su forma originaria y combativa. Ha sido necesario a la vez construir y destruir, de ahí el esfuerzo extremadamente difícil que se plasma a la vez en el lenguaje y en la propia construcción de las frases; es un discurso que arrastra un metadiscurso que repite constantemente: «Ojo con lo que está usted leyendo». Y, por desgracia, no he obtenido de mis contemporáneos la lectura que esperaba. La consigo, pero ciertamente no entre la gente que escribe en los periódicos.

II. ILUSIONES Y CONOCIMIENTO

ROGER CHARTIER: «Todo progreso en el conocimiento de la necesidad es un progreso en la libertad posible». Podríamos entablar con esta frase de *Cuestiones de sociología* nuestra segunda charla, dedicada a otra ruptura que propone tu trabajo con respecto al papel clásico asignado al intelectual. Se puede decir que la función del intelectual ha consistido durante mucho tiempo en imponer a los dominados el discurso que debían tener respecto de su propia condición, imponerles, pues, un discurso que no podían constituir por sí mismos y que otros elaboraban para ellos. Me parece que, desde tu perspectiva, que tiene esa capacidad heurística de inducir a la reflexión en ámbitos distintos de la sociología, el proyecto es totalmente distinto: se trata de ofrecer herramientas que permitan desarmar los mecanismos de dominación que funcionan como divisiones naturales, normales, ancestrales. Es un proyecto que propone al individuo volver a tomar posesión de sí mismo, lo cual se aleja bastante de ciertos estereotipos sobre tu trabajo, que está pensado para poner al desnudo restricciones contra las cuales, en principio, no se puede hacer nada y que aplastan al individuo sin dejarle lugar alguno.

PIERRE BOURDIEU: Si quisiera responder en una frase a lo que acabas de decir, diría que nacemos determinados y tenemos una pequeña oportunidad de morir libres; nacemos en lo impensado y tenemos una minúscula posibilidad de convertirnos en sujetos. Lo que les reprocho a quienes invocan a diestro y siniestro la libertad, el sujeto, la persona, etc., es que encierren a los agentes sociales en la ilusión de la libertad, que es una de las vías a través de las cuales se ejerce el determinismo. Ahora bien, hay una paradoja sociológica, que explica sin duda por qué mi trabajo irrita a los intelectuales, y es que, de todas las categorías sociales, la más propensa a la ilusión de la libertad es la de los intelectuales. En ese sentido, por ejemplo, Sartre, cualesquiera que sean los méritos que se le reconozcan, ha sido el ideólogo de los intelectuales, el que ha mantenido la ilusión del intelectual «sin ataduras ni raíces», como decía Mannheim, la ilusión de la autoconsciencia, la ilusión de que el intelectual puede ser el dueño de su propia verdad. Pienso que el rechazo furibundo que algunos oponen a la sociología cuando la acusan de «odiar la filosofía» se explica por esa negativa a descubrir al intelectual encadenado a determinismos específicos: los determinismos que afectan a las categorías de pensamiento, a las estructuras mentales, a las adherencias y las adhesiones universitarias, que, por cierto, son a menudo mucho más deformantes que las adhesiones políticas: creo que a los universitarios les mueven mucho más los intereses académicos que los intereses políticos. Lo que quiero decir es que sólo si logramos apropiarnos de los instrumentos del pensamiento, y también de los objetos de pensamiento que recibimos, podremos convertirnos un poco en el sujeto de nuestros pensamientos; el hombre no nace sujeto de sus pensamientos, se convierte en sujeto a condición (entre otras cosas, porque creo que hay otros ins-

trumentos: el psicoanálisis, por ejemplo) de que se reapropie del conocimiento de los determinismos. A este respecto, el sentido que se ha dado a mis palabras es exactamente lo contrario de lo que intento decir.

ROGER CHARTIER: Bueno, pero llegamos así a una especie de paradoja terrible: estarías escribiendo para quienes no pueden leerte, mientras que quienes te leen no quieren comprenderte.

PIERRE BOURDIEU: Así es. Creo que no me entienden porque no quieren entenderme. He evocado antes el texto de Deguy, «El odio a la filosofía»[1], que a mí me resulta algo patético. Este texto es un documento extraordinario sobre el sufrimiento que pueden provocar la cultura y el análisis, el socioanálisis, quiero decir: el análisis de la relación con la cultura que obsesiona a todas las personas cultivadas. Todo el sufrimiento de Deguy, yo lo conozco. Y si mis detractores hubieran leído *La distinción* hasta el final, en lugar de reducirlo a simplificaciones absurdas, habrían visto, en un *post scriptum* en el que me refiero a Proust, que evoco a la vez los placeres específicos que produce la relación con la cultura y los padecimientos específicos que genera el desencanto cultural. Proust, que era un admirable sociólogo, dijo ya antes que yo, pero en su lenguaje (por eso nadie le oyó), lo que dice *La distinción*.

ROGER CHARTIER: ¿Por qué desencadenó *La distinción*, publicado en 1979, todos los mecanismos de rechazo y de reducción de tu trabajo a una serie de eslóganes? Tus traba-

1 Michel DEGUY, *Choses de la poésie et affaire culturelle*, Hachette, 1986.

jos anteriores sobre el sistema de enseñanza habían suscitado tanto adhesiones como críticas, pero no generaron el mismo tipo de reacción. Hubo quien discutió los conceptos fundamentales que proponías, por ejemplo el de la «reproducción», o quien malinterpretó la demostración, pero no hubo una descalificación violenta. Antes bien, tus trabajos han sido el fundamento de la sociología histórica de la educación, porque han propuesto herramientas, métodos que, para el historiador, había que experimentar en un terreno que no estaba construido del mismo modo que el sistema escolar contemporáneo. ¿Por qué suscitó *La distinción* un debate tan violento? Digo debate, pero no es la palabra adecuada, porque no fue realmente una discusión sino una estigmatización.

PIERRE BOURDIEU: Creo que la cultura, en nuestras sociedades, es uno de los lugares de lo sagrado: la religión cultural se ha convertido, para ciertas categorías sociales, en particular entre los intelectuales, en el lugar de las convicciones más profundas, los compromisos más arraigados. Por ejemplo, la vergüenza que supone la metedura de pata cultural se ha convertido en el equivalente del pecado. Y podemos llevar muy lejos esta analogía con la religión. Por eso, mientras que un análisis de sociología de la religión como el que escribí sobre los obispos no conmueve a nadie hoy en día, ni siquiera a los propios obispos –he tenido por alumnos a obispos eminentes que habrían podido, o debido, escribir lo que yo escribí sobre ellos, por ejemplo–, la sociología de la cultura choca con resistencias extraordinarias. Pensemos en el trabajo de objetivación que se hace sobre la religión: todo el mundo sabe hoy que existe cierta correlación entre la religión que se adquiere dentro de la familia y la religión que se profesa, es innegable que hay una transmisión de las

convicciones religiosas de padres a hijos y que, cuando esa transmisión desaparece, la religión desaparece. Son cosas sobre las que no hay desacuerdo. Sin embargo, si decimos lo mismo de la cultura, le quitamos al hombre cultivado uno de los fundamentos del encanto de la cultura, a saber, la ilusión de lo innato, la ilusión carismática de que ha adquirido la cultura por sí mismo, de nacimiento: viene a ser una especie de milagro. Esto explica la violencia de las resistencias. Es muy sorprendente.

Por último, estoy convencido de que la sociología es una forma de prolongar la filosofía por otros medios. Si quisiera darle una genealogía gloriosa a la sociología, diría que, en el fondo, el primer sociólogo fue Sócrates. Los filósofos se pondrán furiosos porque lo reivindican como padre fundador. Lo cierto es que Sócrates es alguien que salía a la calle a hacer preguntas, que iba a preguntarle a un general ateniense qué es la valentía, iba a preguntarle a Eutifrón, un hombre pío, lo que era la piedad, etc. Hacía encuestas, en cierta medida. Y, en cuanto a lo que decías hace un momento sobre la lucha contra las representaciones, es alguien que luchaba sin descanso contra gente equivalente a mis adversarios de hoy —no, mis adversarios no, mis enemigos, o en todo caso aquellos a quienes me enfrento científicamente—, es decir, los sofistas: gente que, a un tiempo habla de algo irreal haciendo creer que es real, que pone la realidad a distancia con una nube de palabras impresionantes.

Si reivindico esta autoridad, no es simplemente un golpe estratégico para hacerme con un ancestro noble. Mira todo mi trabajo contra quienes yo llamo los «doxósofos»; es un nombre que he tomado prestado a Platón, una palabra magnífica; *doxa* significa opinión, creencia, pero también representación, apariencia, falsa apariencia, etc.; y *sofos* es aquel que conoce. Los doxósofos son a un tiempo los sabios

de la apariencia y los sabios aparentes. Para mí, los que se dedican a producir encuestas, por ejemplo, vienen a ser el equivalente actual de los sofistas, es decir, gente a quien se da dinero (los sofistas cobraban, Sócrates, no), honores, lucro, lucro material, lucro simbólico, etc., para que produzca una semblanza falsa del mundo social que todos sus destinatarios reconocen en el fondo como falsa, pero que tiene para ellos una fuerza extraordinaria debido a que permite ocultar ciertas verdades sobre el mundo social.

Llego así, en el fondo, a la verdadera respuesta: el problema del sociólogo es que intenta decir cosas que no quiere saber nadie, en particular quienes le leen. Y esto me hace dudar de la legitimidad de mi existencia como sociólogo y de la función del trabajo científico: ¿es bueno decir qué ocurre realmente en el mundo social? ¿Resultaría vivible un mundo social que se conociera a sí mismo? Yo creo que sí. Creo que muchos sufrimientos, muchas miserias que siguen olvidadas por la gran lamentación marxista quedarían extraordinariamente mitigadas, transformadas o incluso anuladas si hubiera una transparencia, un conocimiento más profundo de lo que es la cultura, lo que es la religión, lo que es el trabajo, etc.

Roger Chartier: Pero ¿no estamos acercándonos a una especie de utopismo? Me parece que has usado alguna vez esta palabra. ¿Cómo asegurar la divulgación de esas herramientas que permitirían tomar conciencia de las determinaciones y, por tanto, dejar sitio para un pequeño margen de libertad? ¿No corremos también el riesgo de caer en el populismo al considerar que hay que romper con todo el saber inmediato o con toda una cultura heredada para llevar a los dominados herramientas de análisis racional que disuelvan, desmonten, deconstruyan lo que constituye la realidad misma?

PIERRE BOURDIEU: Sí, hay dos cosas. Está el populismo, que es una cosa, y luego esa especie de radicalismo corrosivo, que es otra. Los dos no van necesariamente de la mano. Por lo que respecta al populismo, no creo haber dejado margen para el más mínimo equívoco. Aquí también me gustaría emplear la metáfora socrática: Sócrates preguntaba, pero no aceptaba a pies juntillas lo que se le contestaba. Del mismo modo, el sociólogo sabe muy bien que la gente que da una respuesta de buena fe no dice necesariamente la verdad. Todo el trabajo del sociólogo consiste en construir las condiciones de elaboración de la verdad a partir de la observación de los comportamientos, de los discursos, a partir de escritos, etc. Aunque siempre hay algún imbécil que cree que el pueblo habla con más verdad que los demás. Lo cierto es que, al estar el pueblo especialmente dominado, está particularmente sometido a los mecanismos simbólicos de la dominación. Durante el periodo en que la izquierda estuvo en el poder, estuvo de moda pensar que poniéndole un micrófono delante a un minero se recogía la verdad sobre la situación de los mineros. En realidad, lo que se recoge son los discursos sindicales de los treinta años anteriores; si haces lo mismo con un campesino, lo que recoges son los discursos de los maestros, transformados. Así, pues, la idea de que se puede encontrar una suerte de lugar originario en el mundo social, ya sean los intelectuales o el proletariado, es una de las mistificaciones que han permitido a los intelectuales darse ánimos, pero a partir de una automistificación dramática. El sociólogo escucha, pregunta, hace hablar, pero se dota también de medios para someter todo discurso a un análisis crítico. Es algo que se da por sentado en la profesión, pero creo que no se sabe fuera de ella.

Segundo problema: esta ciencia destructora de las ideas recibidas, y aquí, por cierto, la sociología está muy cerca de

la escritura de gente como Flaubert; la analogía es fantástica; lo que me plantea un problema a mí es que no se dé uno cuenta, que acepte de Flaubert lo que detesta de Bourdieu, cuando para mí es lo mismo... Decía, esta ciencia destructora de las ideas recibidas ¿puede escapar a su vez de este cuestionamiento? La sociología lo objetiva todo, pero ¿puede objetivarse a sí misma? Y, suponiendo que pueda, ¿no destruye al hacerlo sus fundamentos? Es un argumento antiguo, tan viejo como la ciencia social, y me extraña que alguien se atreva aún a formularlo más allá del bachillerato, que se formule en un debate científico. Pero, en fin, hay que responder de todos modos: dado que el propio historiador está dentro de la historia, ¿existe una ciencia histórica? Puesto que el sociólogo está dentro de la sociedad, ¿existe una ciencia sociológica? Creo que esta pregunta tiene respuesta, pero lleva un poco de tiempo. Voy a intentar presentar los argumentos en dos frases. Creo que el discurso sociológico se genera en un espacio que es en sí un espacio social, un campo científico de luchas, rivalidades, etc.; y, al igual que ocurre en las ciencias de la naturaleza, es posible progresar en cierta medida a través de la lucha entre gente que intenta apropiarse del conocimiento del mundo social, siempre y cuando esta lucha esté sometida a las normas mínimas del diálogo reglado, es decir, siempre que no todos los golpes estén permitidos; por poner un ejemplo: no debe estar permitido que se liquide un argumento científico con un argumento político. Que se asesine un teorema diciendo que es de derechas. Lo que ocurre, sin embargo, es que se puede matar una teoría sociológica o histórica con el argumento de que es de derechas. Un campo científico relativamente autónomo, capaz de producir verdades provisionales, susceptibles de verificación, es un campo en el que ese golpe deja de estar autorizado. Por

desgracia, la realidad es otra: al sociólogo le cuesta proteger su universo de la irrupción de argumentos de patio de escuela.

ROGER CHARTIER: Mi pregunta quizá no era la de un examen final de bachillerato...

PIERRE BOURDIEU: ¡Sabes muy bien que no lo decía por ti! (*Risas*)

ROGER CHARTIER: Eres uno de los autores que han dado a conocer en Francia el trabajo del sociólogo inglés Richard Hoggart, que escribió en los años cincuenta un libro magnífico: *The Uses of Literacy*, traducido al francés con el título «La cultura del pobre». Hoggart intentó demostrar en él que quienes estaban sometidos a todos los discursos dominantes difundidos por la cultura de masas (la prensa escrita, la televisión, la radio), lejos de estar totalmente subyugados y anulados por esos mensajes, mantenían siempre frente a ellos lo que se ha traducido como «una atención oblicua» o una «adhesión con eclipses». ¿No crees que las herramientas que el discurso crítico del sociólogo quiere proponer como armas en beneficio de los más dominados, los más desposeídos, pueden ser percibidas a su vez como elementos proyectados desde el exterior y, por ende, quedar sometidas a la misma adhesión con eclipses, la misma atención oblicua? En otras palabras, ¿no se corre el riesgo de que la crítica de las condiciones de la dominación se perciba también como un instrumento de dominación? ¿Cómo impregnar con una reflexión crítica el saber espontáneo sobre el mundo social, que está configurado sin duda por esas actitudes de recelo y de defensa, de modo que se apropie de herramientas teóricas que permitan apartar los determinismos sociales?

PIERRE BOURDIEU: Una vez más, me estás haciendo dos preguntas. Creo que una de las funciones de la sociología, al menos tal como yo la concibo, consiste en producir instrumentos de autodefensa contra la agresión simbólica, contra la manipulación simbólica, es decir, esencialmente contra los productores profesionales de discursos. Es evidente, lo he dicho varias veces, que el sociólogo no puede contar con los productores simbólicos, es decir, los periodistas, los obispos, los profesores, los filósofos, en fin, con toda esa gente que se dedica a hablar y hablar del mundo social, puesto que una parte considerable del trabajo del sociólogo consiste en poner en guardia frente a la retórica del discurso ordinario sobre el mundo social, del discurso de los semihábiles. El problema es que estos instrumentos de autodefensa que produce el sociólogo (que viene a ser como un profesor de judo simbólico) son interceptados por quienes se sirven de ellos; no hay que olvidar que la sociología está muy presente en una parte importante del mundo de la publicidad, del marketing...

Imagínate, por ejemplo, un programa televisivo sobre los resultados de una jornada electoral; podríamos hacer de él un análisis terrible (pero seguramente impublicable porque sería calificado de derribo criminal): tendrías al profesor de ciencias políticas comentando al periodista, al periodista comentando al político, cada uno de ellos luchando, no por tener la última palabra, sino por hacerse con un metadiscurso con respecto al anterior. Hay una metáfora muy divertida, un experimento de Kellogg con unos monos[2]. Se ve que un día colgó en alto un plátano, fuera del alcance del mono ordinario; todos intentaron saltar para

2 W. N. Y L. A. KELLOGG, *The Ape and the Child*, 1933.

cogerlo, y Sultán, que era el más listo, atrapó a una mona pequeña, una de sus amigas, la puso en el suelo, trepó sobre ella y alcanzó el plátano. Y todos los demás monos se quedaron ahí, con una pata en alto, intentando montar los unos sobre los otros, pero ya ninguno quería. Todos habían comprendido que no hay que dejar que nadie se te suba encima, nadie quiere quedar debajo. Pues bien, en muchas discusiones que vemos en la televisión, como los debates sobre las jornadas electorales, lo que vemos son personas con la pata en alto para trepar, pero ¿qué quieren coger? Quieren ser el que hace el metadiscurso: «Le voy a explicar qué significa lo que está usted diciendo». Tienes al historiador de servicio (no voy a nombrarle, pero todos le conocen[3]) que vendrá a decir: «Sí, si comparamos las estadísticas de tal y cual año, resulta que lo que puede parecer una victoria no es tal, es más bien una derrota, hasta cierto punto», etc. Y luego otro se subirá encima de él. Enunciar tal mecanismo tendría, a mi juicio, una fuerza formidable. Pero ¿a quién le interesa divulgarlo? Va a ser interceptado antes de llegar al ala, como se dice en el rugby. Y, como decías antes, las personas a las que les convendría escuchar estas cosas tienen poquísimas posibilidades de llegar a oírlas.

Dicho esto, estas personas tienen sistemas de defensa espontáneos que no conviene subestimar. Tienen instrumentos de resistencia pasivos, que consisten en ir a hacerse un bocadillo mientras tanto, por ejemplo, pero también instrumentos activos. Siempre me viene a la cabeza el mismo ejemplo, a propósito de la participación que proponía De Gaulle. Es una frase extraordinaria que le oí decir a un obrero de la Renault: «La participación consiste en esto:

3 Se trata del historiador René Rémond.

"Tú préstame el reloj, y yo te doy la hora"». Es incluso (*risas*) «Tú dame el reloj, que yo te doy la hora». Esto no es un análisis político y, para desarrollar lo que está contenido en esta especie de mensaje metafórico, parabólico, qué se yo, harían falta horas de análisis. Pero, bueno, hay instrumentos de defensa. Si los instrumentos de defensa producidos por la ciencia avanzada y los instrumentos de defensa espontánea llegaran a..., es decir, si tuviéramos a unos jugadores de rugby que hubieran visto el partido por vídeo y que pudieran sacar provecho de ello, se produciría un cambio profundo en la vida política: les haríamos la vida imposible a los sofistas; lo que ocurre es que este cambio no es para mañana porque, de momento, los sofistas controlan la transmisión.

ROGER CHARTIER: ¿Por eso apoyaste la candidatura de Coluche[4]?

4 El 30 de octubre de 1980, el humorista Coluche anunció que era «candidato a la candidatura» a las elecciones presidenciales previstas para el mes de mayo siguiente. «Llamo a los vagos, los mugrientos, los drogadictos, los alcohólicos, los maricones, las mujeres, los parásitos, los jóvenes, los viejos, los artistas, los presos, las bolleras, los aprendices, los negros, los peatones, los árabes, los franceses, los melenudos, los locos, los travestís, los ex comunistas, los abstencionistas convencidos, a todos los que no cuentan para los políticos, a votar por mí, a inscribirse en sus ayuntamientos y a propagar la buena nueva: ¡TODOS JUNTOS A DARLES POR SACO CON COLUCHE! ¡El único candidato que no tiene ninguna razón para mentiros!» Mientras los sondeos le daban entre el 10 y el 16% de las intenciones de voto, fue objeto de múltiples presiones. El 16 de abril de 1981, anunció que se retiraba. En 1999, Bourdieu comentó el episodio como sigue: «Cuando se le dice a un ciudadano común que es irresponsable políticamente, se le está acusando de ejercicio ilegal de la política. Una de las virtudes de estos irresponsables, entre los que me cuento, es la de sacar a la luz un presupuesto tácito del orden político, a saber: que los profanos están excluidos de él. La candidatura de Coluche fue uno de esos actos irresponsables [...] Todo el campo mediático-político se había movilizado, por encima de todas las diferencias, para condenar aquella barbarie radical

PIERRE BOURDIEU: Seguramente sí. Creo que la candidatura de Coluche era muy seria porque ponía en entredicho una serie de cosas, en la práctica, mediante el escarnio, sin ninguna de esas reivindicaciones populistas hueras... Y eso fue totalmente sorprendente. He ahí un ejemplo de defensa... Se publicaron artículos muy doctos, en *Le Monde*, naturalmente –un periódico muy, muy docto–, que anunciaban el renacimiento del *poujadismo**, etc. Sin embargo, yo tenía estadísticas que mostraban que Coluche tenía unas bases sociales radicalmente opuestas a las del *poujadismo*: intelectuales, jóvenes titulados de la enseñanza secundaria superior con los puestos de trabajo correspondientes, o sea, la base tradicional de la izquierda. El interés de Coluche es que hacía en la práctica unos *happenings* críticos. Déjame utilizar una imagen más noble, en las antípodas de Coluche dentro del espacio jerarquizado de la cultura: Karl Kraus. Nadie le ha leído en Francia, pero todo el mundo sabe que hay que decir que Karl Kraus es muy bueno. Así que voy a aprovechar este efecto de legitimidad. (*Risas*) Karl Kraus es un intelectual profesional, que se ha pasado la vida haciendo, en el fondo, lo contrario que Sartre. Se pasó la vida haciendo *happenings*. Hacía cosas magníficas; si yo tuviera tiempo, haría lo mismo. Hacía peticiones falsas basadas en esos sentimientos de las conveniencias sociales que animan a los intelectuales, las buenas causas. Hoy serían, por ejem-

---

que consistía en poner en tela de juicio el presupuesto fundamental: que sólo los políticos pueden hablar de política». («El campo político», en Pierre BOURDIEU, *El campo político*, La Paz, Plural Editores, 2001 (e. o. 2000); extracto en Pierre BOURDIEU, *Intervenciones, 1961-2001: ciencia social y acción política*, Guipúzcoa, Argitaletxe Hiru, 2004).

* Alusión a Pierre Poujade, que fundó en 1954 la Unión de Defensa de los Comerciantes y los Artesanos, con cuyo nombre se denomina hoy en francés, de manera despectiva, un populismo reivindicativo y demagógico. [N. de la T.]

plo, la defensa de los homosexuales, la lucha contra el sida... Escribía falsas cartas abiertas firmadas por los nombres más célebres de la época, y nadie se atrevía a desmentirle. Después revelaba que se lo había inventado todo, que la gente no había firmado. Se pasó la vida haciendo al modo de Coluche *happenings* teatrales, organizando tertulias nocturnas caóticas en las que cuestionaba todo el universo de los sofistas. En este sentido, se pueden hacer muchas cosas para difundir esta especie de defensa práctica.

ROGER CHARTIER: Sí, pero dirán otra vez que estás buscando polémica...

PIERRE BOURDIEU: Está claro que se debe mucho a mi temperamento; lo que se llama temperamento: yo prefiero llamarle *habitus*. He exagerado un poco para prolongar la cuestión, pero lo que pienso es que hay espacio para un utopismo racional, tenemos derecho a una parte de utopía dentro de los límites de lo posible. Y creo que un buen uso de la sociología como instrumento de transformación del mundo social consistiría en definir los límites de lo que se puede hacer, y traspasarlos tanto como sea posible, eso sí, con una posibilidad minúscula de éxito.

ROGER CHARTIER: ¿No está uno de esos límites en esa frase del Eclesiastés que citas en algún sitio, «Quien aumenta su ciencia aumenta su dolor»? A fin de cuentas, a partir del momento en que se renuncia a la idea de que la revelación de todos los mecanismos de la dominación pueda transformarse en el preludio de la revolución final, en una especie de mesianismo capaz de subvertir todo el mundo social y de recrearlo sobre nuevas bases, esa revelación se convierte quizá en la fuente de una suerte de desesperanza, más que

en el cimiento de un gran proyecto político. En efecto, otro de los grandes cambios que ha sufrido la figura tradicional del intelectual, o al menos la que surgió de la Segunda Guerra Mundial, se debe a que se ha perdido la ilusión de que la acumulación progresiva de todas las frustraciones pueda transformarse en una especie de movimiento explosivo que desemboque en la gran ruptura. Ya nadie cree en ello. A partir de ese momento, pues, cabe preguntarse si el esfuerzo por poner al desnudo esos mecanismos, separado ya de toda esperanza mesiánica, genera algo más que una agudización sin fin del dolor. ¿No tenemos ahí un obstáculo, más fundamental que los que has descrito, para la apropiación de los instrumentos de la crítica?

PIERRE BOURDIEU: Yo creo, al contrario, que la esperanza mesiánica es uno de los grandes obstáculos para las transformaciones. Hay que sustituir la esperanza mesiánica por esperanzas racionales muy moderadas, esas que muchos han desacreditado tildándolas de reformistas, compromisos, etc., a pesar de que pueden darse en formas muy, muy radicales. Por ejemplo, lo que he dicho antes, por lo que he sido acusado de utopista e irresponsable, ¡es racional! Creo que se produciría un gran cambio si todos los intelectuales trabajasen en el espacio que les corresponde para generar un poquito más de transparencia, un poco menos de automistificación. Tomemos una medida muy simple: la creación de una comisión jurídicamente autorizada de sociólogos, juristas, etc., encargada de controlar el buen uso de los sondeos (no sólo el tamaño de las muestras, sino muchas más cosas), supondría un progreso hacia la democracia. He ahí un ejemplo muy simple que, sin embargo, se considerará una reivindicación indigna. La otra opción es que nos ocupemos de Vietnam, es decir, de cosas que están total-

mente fuera de nuestro alcance, que, como nos dicen los estoicos, no dependen de nosotros. Lo que hay que ver es lo que depende de nosotros. Y las cosas que dependen de nosotros son, en el fondo, mucho más importantes de lo que se cree. Por ejemplo, toda esa mistificación producida por los intelectuales depende de nosotros. De ahí que la crítica de la ilusión intelectual, de la que nos corresponde ocuparnos –aunque no agote en modo alguno la acción política–, sea sin duda lo más importante que podemos hacer. Hay muchas más cosas que hacer, pero eso no quita para que lo que depende de nosotros sea, fundamentalmente, eso.

III. LAS ESTRUCTURAS Y EL INDIVIDUO

ROGER CHARTIER: Me parece que las ciencias sociales –la sociología, la historia, la antropología– están muy ocupadas en estos momentos en la búsqueda de una posible solución a la disyuntiva (que, por cierto, tal vez sea un falso problema) entre las corrientes dominantes de los años sesenta, es decir, los planteamientos centrados en estructuras, jerarquías y posiciones objetivas, y, por otra parte, las múltiples tentativas que, adoptando formas diferentes y centrándose en objetos distintos en cada una de estas disciplinas, presentan como rasgo común la voluntad de restituir los actos, las estrategias, las representaciones de los individuos y las relaciones entre estos. Está claro que, en lo que se refiere a la historia, tras la gran dominación de la historia social, que intentaba construir las jerarquías objetivas de una sociedad, observadas a partir de datos tributarios, notariales, y organizadas en categorías globales, tendemos ahora hacia planteamientos centrados en el análisis de las funciones de los sujetos. De ahí el renacer de la biografía, de la intencionalidad, o la utilización de nociones como la de «comunidad», que tanta importancia ha adquirido entre historiadores que

no quieren ya pensar en términos de categorías socioprofesionales o de clases sociales.

Esta tensión existe en la historia, pero creo que también está presente en la sociología. En una de las conversaciones recogidas en tu último libro, *Cosas dichas*, se alude a esta oposición entre los planteamientos estructuralistas, por una parte, y, por otra, todos los que tienen algo que ver con la fenomenología (ya se les denomine interaccionismo, etnometodología u otra cosa), pero sólo para calificar esa oposición de ficticia o inoperante[1]. Me parece que, tal como tú lo ves, y es quizá una línea de reflexión que podríamos seguir en nuestra charla, estas oposiciones constituyen en gran medida falsos problemas, pero son a la vez esenciales porque permiten a quien las utiliza distinguirse con facilidad y darse una imagen de originalidad e innovación que no cuesta nada allí donde otros, que se mantienen fieles a las estructuras, serán calificados de tradicionales o arcaicos. Pero empecemos por una pregunta: ¿por qué piensas que la tensión entre los planteamientos estructurales y los fenomenológicos no es más que un falso problema?

PIERRE BOURDIEU: Hay toda una madeja de problemas en lo que acabas de decir. Hablemos primero de la idea de las falsas revoluciones a la que has aludido: si esos falsos problemas sociológicos, científicos, se perpetúan, es porque, a menudo, responden a verdaderos problemas sociales o a verdaderos intereses sociales. Yo creo, como has sugerido, que la mayoría de esas oposiciones entre macro y micro, objetivo y subjetivo o, en el caso de los historiadores hoy en día, entre el análisis económico y el análisis político, por ejemplo, son

1 «Puntos de referencia», entrevista de 1983 con Johan Heilbron y Benjo Maso, en Pierre BOURDIEU, *Cosas dichas*, *op. cit.*, pp. 44-63.

falsas oposiciones que no resisten ni tres segundos de análisis teórico, pero que son sumamente importantes porque cumplen funciones sociales para quienes las utilizan. El campo científico obedece, por desgracia, a leyes de cambio muy similares a las del mundo de la alta costura o las del campo religioso: los jóvenes, los recién llegados, inician revoluciones, verdaderas o falsas, herejías. Se acuerdan de todos esos viejos que les han fastidiado durante treinta años con la historia económica al estilo de Labrousse o Braudel, que les han hecho perder el tiempo contando los toneles estibados en el puerto de Lisboa y toda esa murga, y se dicen «¡Ya está bien! Ahora hay que contar otra cosa». Así que empezaremos a contar libros como antes contábamos toneles, sin ocuparnos demasiado de lo que contienen los libros. O bien se dicen «Es que no es eso, todo está en la política», o cualquier otra cosa. Es exactamente lo mismo que ocurre con las faldas, que un día se llevan cortas y otro largas...

El interés de los falsos problemas es que son eternos. Además, estos falsos problemas, desde el punto de vista de la ciencia, están a menudo arraigados en verdaderos problemas políticos. Así ocurre, por ejemplo, con la oposición entre individuo y sociedad, individualismo y socialismo, individualismo y colectivismo, individualismo y holismo... todas esas palabras que acaban en «ismo», absurdas a mi juicio, sin pies ni cabeza. Estas oposiciones siempre pueden ser resucitadas porque tienen algo que ver con la oposición entre colectivismo o socialismo, por una parte, y liberalismo, por otra. A través de estas adherencias subterráneas se pueden reintroducir en el campo científico las luchas políticas. Ahora bien, la autonomía del campo científico se basa en la instauración de fronteras frente a estos falsos problemas. Ocurre que una posición científicamente muy débil puede verse reforzada si hay tras ella fuerzas políticas. En un

periodo de liberalismo avanzado, por ejemplo, cobran fuerza las intervenciones de todos los paladines de una teoría absurda del *homo economicus* racional. Cobran fuerza en ciertos medios, no en la práctica científica, pero se robustecen. Como consecuencia de ello se puede hacer una operación intelectual en el campo científico aprovechando una coyuntura política.

Ahora bien, ¿por qué son falsos estos problemas? Eso es harina de otro costal. Es difícil de explicar, pero voy a intentar ser muy concreto. En primer lugar, Durkheim decía que la sociología es difícil porque todos creemos ser sociólogos. Una de las dificultades específicas de la sociología —aunque lo mismo ocurre con la historia— radica en que creemos tener la ciencia infusa; creemos comprender enseguida, y uno de los obstáculos a la comprensión es esa ilusión de comprensión inmediata. Una de las maneras de romper esa ilusión consiste en objetivar. Por eso esa frase célebre, «Hay que tratar los hechos sociales como cosas», sonó como un trueno en el universo científico: significa que hay que hacer como si, cuando hablo de Roger Chartier (o de Pierre Bourdieu), tuviera que estudiarlo como si careciera de subjetividad, sin dar importancia a lo que me dice, a sus vivencias, a lo que me dice de sus vivencias, a sus experiencias mentales, a sus representaciones. No sólo tengo que hacer tabla rasa de todo eso, sino además desconfiar de ello. Podríamos llamarlo «prenociones» como Durkheim, «ideologías» como Marx, o sociología espontánea, da igual: hay que desconfiar. Se trata de tomar nota de ello, pero desconfiar. Esa es la posición objetivista.

ROGER CHARTIER: Que pretende establecer las propiedades objetivas que podrían describir adecuadamente al individuo.

PIERRE BOURDIEU: Exactamente. Es ahí, en general, donde entra la estadística. Para contar, por decir algo, el número de veces que Roger Chartier dice «Vamos», porque resultará revelador de algo que él mismo no sabe pero que es más importante que todo lo que me ha dicho, etc. Para medir la altura de la posición de su voz... Son cosas que se han hecho: ¡se puede adivinar la posición social de una persona en función de la posición de la voz en la garganta! Ahí está: eso es el objetivismo. Hay quien lo negará, diciendo que lo interesante es lo que el sujeto piensa, sus representaciones, sus discursos, sus imágenes mentales, lo que tiene en la cabeza a propósito del mundo social. Y habrá que hacer un esfuerzo, bien por autoanalizarse –vendría a ser una forma de fenomenología–, bien por ayudar a los demás a analizarse a sí mismos, en fin, para recopilar sus representaciones, sus discursos...

Es una oposición estúpida que voy a liquidar, creo, en una frase. Podría hacer lo mismo con la oposición entre sociedad e individuo. De hecho, es un caso muy similar. Hay una frase de Pascal que lo resume muy bien. La cito a mi manera, simplificando un poco (podría citarla íntegramente, pero tendría un valor meramente fetichista): «El mundo me comprende, pero yo lo comprendo». Juega con la palabra «comprender». El mundo me comprende y me aniquila como un punto; soy una cosa del mundo; soy como cuerpo, estoy localizado, fechado, determinado, sometido a fuerzas; si salto por la ventana, caigo por la ley de la gravedad, etc. Y yo lo comprendo, es decir, tengo representaciones de él y no soy reductible a la posición que ocupo en el mundo. ¿Qué significa esto? Significa que, en cuanto tomamos por objeto a esa cosa singular que es el ser humano, tendremos que tener en cuenta esa doble realidad como algo que existe en la objetividad. El ser humano es una cosa: puede ser pesado,

medido, contado, se pueden contar sus propiedades, cuántos libros tiene, cuántos coches... Pero también forma parte de la objetividad el hecho de que el hombre se representa esas cosas. Cada uno de nosotros tiene una perspectiva: está situado en un espacio social y, desde su lugar en el espacio social, ve un espacio social. Una vez entendido esto, se ve que la disyuntiva es una imbecilidad. Para entender el punto de vista de Roger Chartier sobre la historia, hay que saber en qué punto del espacio de los historiadores está situado Roger Chartier. Así tendremos a la vez la verdad objetiva de Roger Chartier y el principio de sus representaciones. El trabajo del sociólogo consiste en englobar ambas cosas. Con la oposición entre individuo y sociedad ocurre otro tanto. Esta oposición totalmente ficticia es muy útil porque se puede dar un golpe objetivista, y otro subjetivista. En mi juventud, tuve la suerte de construirme a la vez con Sartre y Lévi-Strauss y contra Sartre y contra Lévy-Strauss. Uno, Sartre, encarnaba la posición subjetivista con la máxima radicalidad, y el otro, Lévy-Strauss, la posición objetivista con idéntica radicalidad. De hecho, no tiene ningún sentido decir que se está de acuerdo con el uno o con el otro. Se está de acuerdo con el uno contra el otro y con el otro contra el uno.

ROGER CHARTIER: ¿No crees que, en cada trayectoria biográfica, hay un momento o un lugar que permite, no ya tomar conciencia de la futilidad de esta oposición, sino dejar que entren en funcionamiento una serie de instrumentos para superarla? En tu caso, me parece que fue tu trabajo etnológico, en particular sobre Béarn, es decir sobre tu propia identidad, tu comunidad de origen, el que dio lugar a esta resolución, al menos provisional y siempre difícil, puesto que, en la investigación propiamente dicha, no se aplican necesariamente las mismas fuentes o los mismos

instrumentos según la perspectiva que se adopte. En un momento dado, ante una situación límite que no forma parte de lo ordinario de la investigación y que involucra directamente al individuo en una sociedad que también es la suya, se desencadena un mecanismo. Siempre me ha llamado la atención, al leer tus trabajos sobre Cabilia y, en particular, sobre Béarn y el problema de las estrategias matrimoniales, el hecho de que ilustran ejemplarmente lo que intentas demostrar aquí, a saber: el sinsentido de la oposición entre objetividad y subjetividad cuando uno se encuentra en una situación de «experimentación epistemológica» (creo que tú mismo has empleado esa expresión). Lo cual no ocurre necesariamente todo el tiempo.

PIERRE BOURDIEU: Pienso que la propensión al objetivismo o al subjetivismo tiene una fuerza mayor o menor según el objeto y según la relación entre el sujeto cognoscente y el objeto por conocer. Por ejemplo, creo que la situación del etnólogo induce al objetivismo; el hecho de ser extraño –en la tradición epistemológica se ha reflexionado mucho sobre esta situación de extrañeza–, de estar fuera del juego y ser ajeno a los juegos que uno observa, al describir, por ejemplo, los intercambios matrimoniales sin tener intereses en ellos, induce a una visión objetivista. Lo mismo ocurre cuando un sociólogo estudia un sistema educativo: no se comporta en modo alguno como un padre de familia en busca del mejor centro de enseñanza superior para su hijo. Por ejemplo, cuando trabajo sobre las *Grandes Écoles**, intento

* Las *Grandes Écoles* francesas (Écoles Normales Supérieures, École Nationale d'Administration (ENA), Hautes Écoles de Commerce (HEC), École Polytechnique, etc.) son establecimientos públicos de alto nivel que estan al margen del sistema universitario normal. El acceso a estos centros está supeditado

objetivar, sacar a la luz mecanismos totalmente inconscientes, que escapan a la conciencia de los estudiantes que se matriculan en ellos, que corren como ratones en un laberinto, pero también a la conciencia de quienes les orientan. Los propios orientadores no saben qué están aconsejando; lo cual no significa que su consejo no sea bueno. Yo intento hacer algo totalmente objetivista, que quizá no me sirva para nada a la hora de aconsejar a mis propios hijos dónde matricularse. En todo caso, no estoy en la misma posición: tengo una especie de desinterés constitutivo. Esto no significa que no tenga un interés, sino que ese interés es de otro orden.

En dos ocasiones me he puesto, deliberada y conscientemente, en situaciones imposibles de experimentación epistemológica: una fue el estudio de un pueblo en el que había pasado toda mi infancia y en el que la gente a la que estudiaba eran compañeros a quienes conocía bien; la otra fue el estudio de la universidad que hice hace varios años. En ambos casos, aunque hubiera logrado dejarme llevar por la tentación objetivista, en un momento dado, por fuerza, el propio objeto me habría remitido con violencia a mis intereses subjetivos. Por ejemplo, cuando se analiza el sistema académico, se sacan a la luz jerarquías que tienen principios diferentes. Se pone de manifiesto que el mundo universitario está dividido en torno a la lucha entre dos principios posibles de jerarquización: por un lado, ser el primero en lo que respecta al poder sobre los instrumentos de reproducción: presidir un tribunal de cátedra, o un departa-

en general a un concurso que suele requerir una preparación de dos años. La mayoría de los altos cargos de la administración de empresas, de los altos funcionarios y políticos y de los grandes científicos y filósofos de Francia se han formado en las *Grandes Écoles*. [N. de la T.]

mento del CNU[2], es decir, ser capaz de reproducirse o de controlar la reproducción de los demás, etc.; y, por otro lado, la reputación: el hecho de ser traducido a otras lenguas, ser invitado a instituciones prestigiosas, ganar el premio Nobel, por ejemplo. Estos dos principios de jerarquización existen y compiten entre sí. En cierto modo, lo que es muy interesante es que el sociólogo, mediante técnicas objetivas, es decir, sin remitirse a las opiniones de la gente, produce jerarquías que, una vez reproducidas, parecen obviedades. Todo el mundo dirá: «Ya lo sabíamos, es evidente». Sin embargo, hay que hacer un esfuerzo titánico contra todas las ideas recibidas para dar objetividad a esa jerarquía, para ponerla por escrito.

En este sentido, se observa claramente un desfase: como indígena, observo con indignación multitud de prácticas que tienen por principio una labor colectiva destinada a ocultar estas obviedades, a negar las jerarquías que todo el mundo conoce. Es una situación en la que las dos representaciones son necesarias para hacer una buena descripción del universo académico: las jerarquías existen y nadie quiere saber nada de ellas; incluso esta descripción es demasiado simplista: lo que hay son mecanismos colectivos, socialmente instituidos, que funcionan como sistemas de defensa en el sentido freudiano, es decir, sistemas que permiten no ver esas jerarquías. ¿Por qué? Tal vez porque el mundo universitario y científico resultaría invivible si la verdad objetiva se convirtiera en verdad subjetiva. Este tipo de cuestiones se me planteó, aunque de forma menos dramática, en mis estudios sobre la patronal o el episcopado, donde el problema existe también.

2 El Consejo Nacional de Universidades, que decide sobre la contratación y la carrera de los profesores investigadores.

ROGER CHARTIER: De lo que dices se desprendería que el historiador rara vez se encuentra en una situación de experimentación epistemológica, puesto que, por definición, el objeto está siempre a distancia y los intereses propios del sujeto son de un orden distinto del de la implicación directa, salvo en el caso de quienes trabajan sobre el presente, en cuyo caso la frontera disciplinaria dejaría quizá de tener mucho sentido. Ese razonamiento explicaría tal vez por qué, en conjunto, la reflexión del historiador sobre su propia práctica es menos aguda o menos trágica que la del sociólogo, sobre todo la que tú has acometido en tus libros y charlas. Poniéndonos en lo mejor, el medio histórico gozaría de una especie de protección, puesto que el desgarro sería menor, pero esa protección le restaría tal vez (no diré en el peor de los casos) lucidez con respecto a la práctica del conocimiento. En ese sentido, el hecho de que sea menos desgarrador el funcionamiento de esos dos polos opuestos —el de las estructuras y el de las intenciones— que separan los tipos de fuentes, los tipos de prácticas, y a los historiadores entre sí, permite que, a fin de cuentas, puedan coexistir sin tiranteces planteamientos diferentes en un campo que, en lugar de estar totalmente unificado, se presenta como un mosaico de temas de estudio y de maneras de practicar la historia. La tensión a la que nos hemos referido al comenzar esta charla se daría en la historia con menos intensidad.

PIERRE BOURDIEU: Todo lo que acabas de decir me parece muy válido; es una descripción muy procedente de la diferencia entre el campo histórico y el sociológico. A veces, siento nostalgia del mundo de la historia. Me digo que viviría más tranquilo si estuviera en ese universo en el que tenemos programas radiofónicos como «Los lunes de la historia», donde los partidarios de la historia económica más

dura y los de la historia de las mentalidades pueden sentarse a discutir y todo sucede para bien en el mejor de los mundos. Hay, por cierto, autores perfectamente ecuménicos que hacen de puente entre las diferentes posiciones.

ROGER CHARTIER: Y además el historiador gusta cuando escribe. En particular cuando se atribuye a la historia la función —que ésta asume voluntariamente o que cumple por sí misma— de dar raíces, referencias, identidades a quienes, quizá, carecen de ellas, tanto en el plano de la comunidad como en el de la identidad nacional. A fin de cuentas, los debates que podemos mantener sobre la sociología, que tiene fama de agresiva y de hacer posible —¡pero a costa de cuánto sufrimiento!— la reapropiación del individuo por sí mismo, son de un orden totalmente diferente. Salvo en ciertos casos y en lo que respecta a la historia del siglo XX, el discurso histórico reconforta y da seguridad.

PIERRE BOURDIEU: Lo que acabas de decir explicaría muy bien la diferencia entre el trato social que reciben los escritos históricos y los sociológicos, que se observa incluso en el volumen de ventas en las librerías. A nadie se le ocurriría editar series de sociología como regalos de Navidad, es totalmente impensable. Lo digo sin agresividad ninguna; si yo fuera historiador, participaría probablemente en la producción de regalos de Navidad.

Lo que quiero decir es que ese trato lleva a hacerse preguntas sobre la diferencia entre la sociología y la historia. A los sociólogos se les ve como gente agresiva, conflictiva, gente que siempre anda «con historias», y a los historiadores, como gente «sin historias» que trabaja sobre cosas pasadas. De vez en cuando, plantean un debate sobre la Revolución Francesa...

Lo que me parece importante es que se puede decir que la historia es una disciplina mucho más integrada, más afable, más conforme con el ideal de la «comunidad científica»... si es que puede decirse que sea una comunidad, lo cual es una ficción: una comunidad científica es un lugar en el que se lucha por la verdad. En ese sentido, creo que la sociología, por ser conflictiva, está más integrada. Lo que digo va totalmente a contracorriente de las ideas en boga. Habrás oído decir eso de que «Al menos los historiadores pueden hablar entre ellos. Miren a los sociólogos: se despedazan entre sí, no hay dos que opinen lo mismo...». A mi juicio, contrariamente a lo que se piensa, si se puede privilegiar a la historia es únicamente en nombre de una filosofía totalmente arcaica y simplista de la comunidad científica. Una vez más, en nombre de una de esas disyuntivas simplistas, se opone el consenso al conflicto. Es un gran tema para una disertación de fin de bachillerato: «¿Cree usted que la sociedad se fundamenta en el consenso o en el conflicto?» ¿Quién puede discutir que hay una forma de consenso a través del conflicto? En primer lugar, porque para discutir hay que encontrar un terreno de entendimiento sobre los terrenos de discrepancia y, en segundo lugar, porque nos integramos a través del conflicto; nos integramos de otra manera, no mediante la transacción o la evitación.

Lo has dicho antes: cada uno tiene su pequeño imperio, su pequeño feudo. Y además nadie quiere problemas: la historia de la Edad Media no pondrá nunca en aprietos a la historia moderna. Creo que una de las grandes debilidades de la historia –todos mis amigos son historiadores, así que no se me puede sospechar ninguna maldad– es que, en el fondo, no está sometida a esa especie de prueba permanente que sufre el sociólogo, obligado a justificar su existencia sin cesar, sin poder considerarla nunca un hecho adquirido.

Déjame poner un ejemplo muy concreto: cuando quiero distribuir un cuestionario, me hago pasar por historiador. En cuanto se presenta una situación difícil, les digo a los estudiantes: «Decid mejor que sois historiadores». La existencia del historiador está justificada, mientras que la del sociólogo...

Así, pues, el hecho de que la sociología sea una ciencia «con historias», que plantea problemas, que los crea, cuya existencia está en entredicho, la obliga –u obliga al menos a una vertiente determinada de la sociología– a una lucidez permanente sobre su propia existencia, a una inquietud por sus fundamentos que la hace, en el fondo, más progresista científicamente.

ROGER CHARTIER: También cabe dar una dimensión histórica a esta tensión de la que hablamos: puede que la especificidad francesa, con respecto a otras tradiciones intelectuales, esté en que, a principios de siglo, con un vigor intelectual que no llevaba aparejada la misma fuerza institucional, el proyecto de Durkheim presentó la sociología como una especie de ciencia de las ciencias que, por sus métodos, vendría a unificar todas las demás disciplinas. Hay sin duda claras huellas de ese proyecto en tu práctica científica, aunque sólo sea en tu rechazo a definir la sociología como una disciplina que trabaja únicamente sobre el mundo contemporáneo. No admites bajo ningún concepto la cómoda separación entre los historiadores, dedicados al pasado, y los sociólogos, a quienes pertenecería el presente. Basta con abrir uno de tus libros, o bien las *Actes de la recherche en sciences sociales*, para encontrar reflexiones o artículos sobre el siglo XIX o periodos anteriores que son, tradicionalmente, monopolio de los historiadores. ¿No se podría ver en ello una huella de los virulentos debates que enfrentaron a prin-

cipios del siglo XX a la escuela sociológica francesa, tan fuerte, con la escuela historiográfica de los *Annales* de Marc Bloch y Lucien Febvre? ¿Qué queda de esa aspiración de la sociología a ser «la» ciencia social, que puede inquietar a los historiadores y suscitar una reacción por su parte?

PIERRE BOURDIEU: Por mi parte, he renunciado totalmente a la ambición de la disciplina imperial, una ambición que formaba parte con bastante claridad de los elementos constitutivos de la sociología. En la clasificación de las ciencias de Auguste Comte, la sociología figuraba en la cumbre, era la coronación. Y creo que sobre las rivalidades entre filósofos y sociólogos planea aún la sombra de Auguste Comte y de su ambición. A mi juicio, es una ambición que carece de sentido práctico. Igualmente ajena me es otra ambición, que cabría calificar de espinosista, formulada con más claridad por Durkheim: la de producir una verdad que trascienda de los intereses particulares. Hay un texto hermosísimo de Durkheim en *La evolución pedagógica*[3], que parece una traducción del célebre texto de Espinosa sobre la verdad y el error... Encontramos, por cierto, algo parecido también entre los economistas: Samuelson empieza su gran tratado de economía[4] explicando que los individuos tienen una visión incompleta y parcial del universo económico, no pueden totalizar; tienen visiones antagónicas, incompatibles, no acumulables, mientras que el sabio, como decía Leibniz refiriéndose a Dios –de ahí que el sociólogo se tome a menudo por Dios–, tiene el geometral de todas las perspectivas, el lugar geométrico de todos los puntos de vista.

3 Émile DURKHEIM, *Historia de la educación y de las doctrinas pedagógicas: la evolución pedagógica en Francia*, Madrid, 1992 (e. o. 1938).

4 Paul SAMUELSON, *Fundamentos del análisis económico*, Buenos Aires, Ateneo, 1981.

Ésa es, a mi juicio, la ambición política, tecnocrática cabría decir, de Durkheim: el sociólogo, al estar en posesión del saber sobre el todo, podría decir a los individuos, mejor que ellos mismos, lo que les conviene; en otras palabras, el error es privación, el error es mutilación: es el resultado de no ver más que un trocito del todo.

IV. *HABITUS* Y CAMPO

ROGER CHARTIER: Pienso que uno de los problemas a los que te enfrentas, que se le plantea también al historiador, es lo que has llamado «la génesis dentro del individuo biológico de las estructuras mentales», es decir, el proceso a través del cual el individuo interioriza las estructuras del mundo social y las transforma en esquemas de clasificación que guían su comportamiento, su conducta, sus elecciones y sus gustos. Para comprender esta incorporación de las estructuras mentales en individuos biológicos que comparten una misma trayectoria social has propuesto una noción operativa, que quizá no sea tradicional, al menos en la historia reciente de las ciencias sociales: la noción de «*habitus*». Puede resultar algo bárbara, medieval. ¿Por qué usarla?¿De dónde viene este concepto? ¿Lo has forjado o lo has heredado? ¿O lo utilizas para oponerlo a otra tradición, la tradición más antigua de la historia de las mentalidades y, en sus primeras formas, la de la escuela de los *Annales*?

PIERRE BOURDIEU: La noción de «*habitus*» es muy antigua: se remonta a Aristóteles, pasando después por Santo Tomás,

entre otros. Sin embargo, creo que la perspectiva genealógica, que muchos gustan de adoptar en nuestros días, porque yo reactivé esa noción, no aporta nada sobre un concepto. La utilización científica de un concepto supone un dominio práctico y, en lo posible, teórico, de sus usos anteriores y del espacio conceptual en el que se ha empleado el concepto que se toma prestado. De hecho, a partir de ese dominio del espacio se puede establecer una línea teórica, como se establece una línea política a partir de una intuición de los diferentes espacios políticos a través de los cuales se mantienen unas constantes estructurales.

La noción de *habitus*, tal como la encontramos en Aristóteles o Santo Tomás o, después, en gente tan diferente como Husserl, Mauss, Durkheim o Weber, dice, en esencia, algo muy importante: que los «sujetos» sociales no son espíritus instantáneos. En otras palabras, para comprender lo que un sujeto va a hacer no basta con conocer el estímulo: existe a nivel central un sistema de disposiciones, es decir, cosas que existen en estado virtual y que van a manifestarse ante una situación. A grandes rasgos, es eso. Es un debate muy complejo, pero la noción de *habitus* tiene varias virtudes: es importante para recordarnos que los agentes tienen una historia, que son el producto de una historia personal, de una educación asociada a un medio, pero que son también el producto de una historia colectiva y que las categorías de pensamiento, las categorías de entendimiento, los esquemas de percepción, los sistemas de valores, etc., son el producto de la incorporación de estructuras sociales.

Voy a poner un ejemplo que es algo complicado pero que, a mi juicio, ilustra muy bien la cuestión. He hecho hace muy poco un estudio sobre las elecciones de los estudiantes que, después del bachillerato, van a orientarse en ese espacio, sumamente complejo hoy en día, de la enseñanza

superior. Hay que imaginarlo como una especie de bosque: unos se dirigen hacia la derecha, otros a la izquierda, otros se pierden en meandros y laberintos... He analizado cómo elige la gente, por qué unos optan por la Escuela Normal o la Escuela Politécnica, otros por la Escuela Nacional de Administración (ENA), etc. Sobre la base de datos empíricos (un análisis de las opciones elegidas, de las características de las personas que hacían esas elecciones y de la relación entre ambas), la conclusión a la que he llegado es que todo ocurre como si los agentes sociales, en este caso, los aspirantes a estudiantes universitarios, hubieran interiorizado una estructura de oposición que es la estructura de oposición objetiva en ese espacio al que van a entrar, es decir, en resumen, la oposición entre la Escuela de Estudios Superiores de Comercio (HEC) y la Escuela Normal: por un lado, los negocios, y, por otro, lo intelectual. Tienen pues sistemas de preferencias que han adquirido en sus familias: en la Escuela Normal hay sobre todo hijos de profesores, mientras que en la HEC encontraremos más bien hijos de comerciantes. ¿Cuál es el factor determinante en esta elección? Es una de las grandes oposiciones estructurantes de la mentalidad moderna: la oposición entre arte y dinero, entre lo desinteresado y lo interesado, entre lo puro y lo impuro, entre espíritu y cuerpo... Es esta oposición totalmente fundamental la que va a determinar las preferencias en materia de coches, de periódicos, de vacaciones, de relaciones con el cuerpo, de sexualidad, etc. Esta oposición, que existe en un plano objetivo en forma de distribución de prácticas, de estructuras de distribución de productos, etc., se va a interiorizar bajo la forma de un sistema de preferencias: ante la alternativa entre un trabajo interesante intelectualmente pero mal pagado y otro económicamente bien remunerado pero percibido como sin interés desde una

perspectiva intelectual, elegiré la primera opción si soy hijo de profesor. He ahí un ejemplo en el que una estructura objetiva (la oposición entre las *Grandes Écoles*, que es un sistema sumamente complejo) se transforma en una estructura subjetiva, una categoría de percepción y de apreciación, un sistema de preferencias. ¿Por qué proceso? Eso es todo un mundo...

Roger Chartier: Es ahí donde el debate desde la perspectiva del historiador puede resultar pertinente. Al trabajar con la noción de *habitus* hay una pregunta preliminar que cabe hacerse, la que planteaba Panofsky cuando estudiaba las homologías existentes, en la época de la escolástica medieval, entre las formas de la arquitectura y las estructuras del pensamiento: ¿cuál es el lugar, la matriz social que permite inculcar disposiciones suficientemente estables y compartidas para que funcionen en campos de práctica muy diferentes? ¿Cabe deducir de tus trabajos que te inclinas más bien por una incorporación original? En algunos de tus escritos, en particular el libro *El sentido práctico*, está la idea de que todo se decide muy pronto, de que la primera infancia puede ser el momento decisivo de la incorporación de la estructura social en el individuo, antes incluso de que se maneje el lenguaje o se domine el pensamiento racional. ¿O crees más bien que los mecanismos institucionales, por ejemplo la escuela, a los que has dedicado tanto tiempo y tantos estudios, vienen a completar, reforzar, corregir lo que podría ser una primera incorporación de gestos, de comportamientos, basada en cosas no dichas? Creo que se trata de un gran debate, porque lo que se plantea aquí es la cuestión de la importancia relativa de la institución, por una parte, y, por otra, de todo lo que se transmite a través de lo observado o lo escuchado, que sería así la matriz misma de las

conductas inculcadas dentro de la célula familiar, en la relación entre padres e hijos.

PIERRE BOURDIEU: Una cuestión previa antes de responder: aprovecho la ocasión para mostrar hasta qué punto es absurda la oposición entre individuo y sociedad, en la que se basan un sinfín de debates actuales (el del holismo frente al individualismo, por ejemplo). La sociedad –y toda frase cuyo sujeto sea «la sociedad» nos aboca a un sinsentido, pero tengo que hablar así para abreviar– existe de dos maneras. Existe en el plano de la objetividad, en forma de estructuras sociales, de mecanismos sociales como los mecanismos de acceso a las *Grandes Écoles*, los mecanismos del mercado, etc. Pero existe también en los cerebros, en los individuos: la sociedad existe en estado individual, en estado incorporado; en otras palabras, el individuo biológico socializado es lo social individualizado.

Esto no significa, sin embargo, que no se plantee el problema del sujeto de las acciones: ¿es consciente o no es consciente el sujeto? Volvemos así al problema que has planteado respecto a la génesis del individuo socializado, a las condiciones sociales de adquisición de esas estructuras fundamentales de preferencia: ¿queda echada la suerte muy pronto? Es un problema muy complicado. Creo que hay una irreversibilidad relativa, por una razón lógica y bastante simple: todos los estímulos externos, las experiencias, se perciben en cada momento a través de categorías ya construidas. Hay, por tanto, una especie de cerrazón (por ejemplo, creo que el envejecimiento puede definirse como una especie de cierre progresivo de esas estructuras: la persona que envejece es, en efecto, una persona que tiene estructuras mentales cada vez más rígidas y, por tanto, menos elásticas frente a los estímulos, a las incitaciones, etc.). Pienso

que hay estructuras que se instauran muy pronto. Por ejemplo, la oposición entre masculino y femenino. Voy a publicar dentro de poco una presentación que escuché en Chicago de una psicóloga que ha hecho trabajos experimentales sobre el aprendizaje de la diferencia entre los sexos[1]: resulta extraordinario ver que, en los centros preescolares (las *nursery schools*), antes de los tres años, los niños y las niñas aprenden cómo comportarse ante un chico y ante una chica, lo que pueden esperar recibir (golpes o gestos cariñosos) del uno o de la otra. Estos mecanismos se instalan muy pronto. Si se considera que los mecanismos de la división sexual del trabajo son absolutamente fundamentales, por ejemplo para la política, que todas las oposiciones políticas tienen connotaciones sexuales (sumisión/dominación, encima/debajo, etc.), si se considera que los esquemas corporales de la percepción de la división del trabajo entre los sexos son muy constitutivos de la percepción del mundo social, se tiende a pensar que, en cierta medida, las primeras experiencias tienen mucha fuerza. Dicho esto, un gran psicosociólogo ruso que se llama Vygotski –que se inspira en Piaget pero introduce una dimensión sociogenética que Piaget deja en segundo plano– ha intentado analizar el efecto propio de la enseñanza escolar[2], con resultados apasionantes. Parte del ejemplo del lenguaje, pero sus conclusiones pueden generalizarse: los niños llegan a la escuela sabiendo su lengua, y sin embargo estudian gramática. Uno de los efectos fundamentales de la escuela sería, según él, el paso de la práctica a una metapráctica.

1 Se trata seguramente de Judith ROLLINS, «Entre femmes», *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 1990, n.º 84, pp. 63-77.

2 Lev Semionovich VYGOTSKI, *Pensamiento y lenguaje*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 2010 (e. o. 1933).

El *habitus* no es, pues, un destino; no es un *factum*, como han querido interpretar algunos; es un sistema de disposiciones abierto, que va a quedar constantemente sometido a experiencias y que quedará, por ende, transformado por ellas. Con todo, hay una puntualización que hacer: existe una probabilidad, que está inscrita en el destino social asociado a cada condición social, de que las experiencias confirmen el *habitus*. En otras palabras, la gente tendrá experiencias conformes con las experiencias que han formado su *habitus*. Hay otra dificultad que quiero disipar: el *habitus* sólo se revela –es un sistema de virtualidad– frente a una situación dada. Contrariamente a la lectura que se ha hecho de mis trabajos, el *habitus* sólo produce un resultado ante una situación determinada. Es como un resorte, pero hace falta un desencadenante. Y, según la situación, el *habitus* puede tener efectos contrarios.

Te pongo un ejemplo, de mi estudio sobre los obispos, un ejemplo que tiene especial interés para los historiadores. Me basé en una población longitudinal. Al ser los obispos gente que vive muchos años, tenía al mismo tiempo personas de treinta y cinco años y personas de ochenta; personas, pues, que se habían constituido como obispos en estadios totalmente diferentes del campo religioso, que habían sido nombrados obispos en 1933, en 1936, en 1945 y en 1980. Conocía su origen social: había hijos de aristócratas, por ejemplo. Pues, bien, los hijos de aristócratas, que en los años treinta habrían sido obispos de Meaux, que habrían invitado a los fieles de sus parroquias a que les besaran el anillo, dentro de esa tradición aristocrática cuasifeudal que Duby evoca en sus libros, son hoy obispos de Saint-Denis. Es decir, son obispos rojos, radicales. A mi juicio, si se comprende bien el concepto de *habitus*, se comprende que el mismo *habitus* aristocrático de distancia con respecto a la medianía, la banalidad,

la trivialidad, lo pequeñoburgués, pueda producir el resultado inverso en situaciones inversas. En otras palabras, es el *habitus* lo que, en cierto modo, constituye la situación, y la situación la que constituye el *habitus*. Se trata de una relación sumamente compleja: según el *habitus* que uno tenga, verá o no verá ciertas cosas ante una misma situación; y, al ver o no ver esas cosas, se verá inducido por su *habitus* a hacer o dejar de hacer ciertas cosas. Es una relación muy compleja que, a mi juicio, no puede aquilatarse a partir de todas las nociones habituales («sujeto», «conciencia», etc.).

ROGER CHARTIER: ¿Crees que esta noción tiene algún uso histórico posible? Al oírte, se observan similitudes y diferencias sorprendentes con respecto a otro de los autores que utilizan con cierta frecuencia la noción de *habitus*: Norbert Elias, él también sociólogo, también historiador en cierto sentido. Varios historiadores, entre los que me cuento, han intentado prolongar la reflexión de Elias para tratar de entender cómo han podido modificarse, a lo largo de un proceso de muy larga duración, las categorías de lo mental, pero, más profundamente aún, toda la economía psicológica del individuo. Y lo han hecho con esta pregunta: ¿es posible «historicizar» el objeto que el psicoanálisis designa? ¿Crees que se trata de una perspectiva posible? Al adoptarla se introduce la noción de un proceso muy dilatado en el tiempo, que es una noción con la que tú no sueles trabajar porque tus análisis se centran en unos *habitus* que engendran esquemas de apreciación, de percepción y de actuación en el presente de nuestras sociedades. ¿Se desprende de ello que rechazas esa perspectiva de muy largo plazo por considerarla teleológica, demasiado macroscópica, tanto que aplastaría en cierto modo la complejidad de la realidad? ¿O es simplemente porque los objetos sobre los

cuales trabajas, pese a tener una dimensión histórica, no aspiran a una historia de larga duración porque, por definición, se sitúan en campos constituidos como tales, es decir, en espacios sociales que, en un momento dado, quedan unificados por desafíos, oposiciones y trayectorias?

PIERRE BOURDIEU: Es una pregunta muy difícil. Es verdad que tengo cierto recelo, una especie de desconfianza metódica o metodológica frente a las grandes leyes tendenciales que florecieron en el marxismo y el posmarxismo y que, a mi juicio, constituyen siempre una tentación para los historiadores y para algunos sociólogos. Uno de los reflejos profesionales que intento inculcar es la resistencia frente a comparaciones del tipo «antes y después»: ¿iban mejor las cosas en 1940 que en 1945, había más o menos democracia? Es un ejemplo clásico dentro del sistema escolar. La gente se enreda en falsos problemas de democratización sin ver que están ante dos estructuras totalmente diferentes, en las que, por ejemplo, los índices de representación de los hijos de obreros, a los que se da un valor absoluto, tienen un sentido totalmente distinto.

Por mi parte, predico mucho la resistencia frente a ese tipo de comparaciones y, con más razón todavía, frente a las grandes leyes tendenciales: el proceso de racionalización de Weber, o el proceso de monopolización de la violencia física por el Estado, uno de cuyos aspectos ha desarrollado Elias. Porque creo, efectivamente, que hay un riesgo de teleología, y además porque existe cierta tendencia a transformar lo descriptivo en explicativo. Pienso también en la noción de «confinamiento» de Foucault. Hay nociones, como éstas, que me producen cierta desazón.

No obstante, añadiría que, de todas estas problemáticas, la de Elias es, en el fondo, la que me resulta más simpática

porque toma, como base de una psicología sociohistórica evolutiva, un gran proceso real: la constitución de un Estado que monopoliza primero la violencia física (y simbólica, añadiría yo) y luego todas las formas de autoridad. El sistema escolar, por ejemplo, representa un enorme avance hacia la monopolización del derecho a decir quién es inteligente y quién es tonto. Este proceso no puede dejar de influir en lo que yo llamaría los *habitus*, y en lo que los historiadores denominan, con una palabra algo blanda y peligrosa, las mentalidades.

Yendo ahora a algo más concreto, hay otra cuestión que es la de las condiciones sociales de la constitución de censuras. Pienso que sería interesante hacer un trabajo, un programa de investigación para analizar, con indicadores indirectos como el deporte, el grado de licitud de la violencia en una sociedad determinada –algo que Elias, una vez más, ha esbozado a la perfección en lo que se refiere al deporte[3]–. Me parece que sería un programa excelente, siempre que la violencia se estudie bajo todas sus formas: la violencia física, pero también la simbólica, el insulto. Nos encontraríamos con trabajos como los de Claverie y Lamaison[4] que son muy interesantes a este respecto: muestran que, en las sociedades campesinas, siempre ha estado presente un cierto tipo de violencia, y que existen en esas sociedades mecanismos que no se pueden comprender si no se capta la importancia de esa violencia simbólica y física. Lo mismo ocurre en Cabilia: es imposible entender toda la civilización del honor si no se sabe que son sociedades en las que, al proferir un insulto,

3 Norbert ELIAS, «Sport et violence», *Actes de la recherche en sciences sociales*, diciembre de 1976, n.º 6, pp. 2-21.

4 Élisabeth CLAVERIE y Pierre LAMAISON, *L'impossible Mariage. Violence et parenté en Gévaudan*, Hachette, 1982.

uno pone su vida en peligro. Por ejemplo, creo que la vida de los intelectuales se transformaría de manera radical si corrieran peligro de muerte cada vez que insultan a alguien. Por no hablar de los asesinatos simbólicos, también...

Roger Chartier: Podríamos quizá detenernos un instante en el ejemplo del deporte, porque pienso que permite comprender cuáles son las condiciones de viabilidad, las transformaciones del *habitus* que hacen posible una confrontación sin destrucción, un enfrentamiento en el que la vida no está en juego. Al mismo tiempo, este ejemplo permite situar bien la noción misma de «campo», que es el otro concepto fundamental de tu trabajo. Has dicho al empezar que el funcionamiento de un *habitus* no depende sólo de su naturaleza intrínseca, sino también del lugar en el que se ejerce; y que, si el campo es otro, el mismo *habitus* produce efectos diferentes. Creo que esta noción de campo permite reflexionar sobre la discontinuidad. Nos encontramos, una vez más, con el problema del nominalismo: necesitamos en la lengua, científica o no, palabras para designar las instituciones, los objetos, las prácticas. Las palabras pueden ser las mismas pero, tras esa estabilidad, designan configuraciones específicas. Así lo demuestra la política: lo político siempre existe, pero la política, tal como la entendemos, remite históricamente a la constitución de ciertos tipos de apuestas, de una configuración determinada del espacio público. Lo mismo ocurre en el deporte: desde los mayas hasta la actualidad, ha habido siempre ejercicios físicos en los que los cuerpos se afrontan. Sin embargo, lo que entendemos hoy como el «espacio del deporte» nace en un momento determinado, sin duda a finales del siglo XVIII en Inglaterra. Es ahí donde se entremezclan de manera indisoluble las problemáticas de la historia y la sociología: en el análisis de las

condiciones de emergencia de espacios sociales suficientemente unificados para que podamos situar en ellos las posiciones ocupadas por los actores, sus trayectorias y sus competiciones.

PIERRE BOURDIEU: Aquí también hay cosas que me acercan y me separan de Elias. Creo que Elias es más sensible a la continuidad que yo. Por ejemplo, en el caso del deporte, me parece peligroso hacer, como tantos historiadores del deporte, una genealogía continua desde los Juegos Olímpicos de la Antigüedad hasta los de hoy en día. Existe una continuidad aparente que oculta una enorme ruptura en el siglo XIX, con las *boarding schools*[5], con el sistema escolar y la constitución de un espacio deportivo... En otras palabras, no hay nada en común entre juegos rituales como la *soule** y el fútbol. Entre ambos hay una ruptura total. Otro tanto ocurre, y esto es más sorprendente, si hablamos de los artistas. Resulta tentador decir que entre Miguel Ángel y Julio II existe la misma relación que entre Pissaro y Gambetta; en realidad, hay enormes discontinuidades, y hay una génesis de la discontinuidad. Es ahí donde el tema se vuelve interesante. En el caso del deporte, la discontinuidad es bastante brutal, en relación con los internados, entre otras cosas.

5 Los internados de los colegios privados de Inglaterra.

* La *soule* era un juego tradicional que se practicaba en Francia durante el Antiguo Régimen y que algunos han considerado el antepasado del fútbol y del rugby; se practicaba en el campo, normalmente antes de la siembra, con dos equipos formados por todos los hombres de uno o varios pueblos, que tenían que hacerse con una pelota u otro objeto (la *soule*) y colocarla en un lugar determinado (un estanque, un fogón...), estando permitidos todos los golpes. Daba lugar a peleas tan encarnizadas que fue objeto de diversas prohibiciones y amenazas de excomunión. [N. de la T.]

ROGER CHARTIER: Entre los siglos XVIII y XIX en Inglaterra.

PIERRE BOURDIEU: Sí. En cambio, en el caso del campo artístico, tenemos la impresión de estar ante un universo en continuo proceso de constitución, que se inicia en el *quattrocento*, quizá antes; y luego, poco a poco, como a pinceladas sucesivas, se inventa la firma del artista, la evaluación de la obra según criterios distintos del precio de la pintura... Hay que esperar casi hasta Manet, con la revolución impresionista, para que el campo artístico empiece a funcionar realmente como tal, en otras palabras, para que exista un universo en el que se pueda hablar con propiedad del «artista». Creo que esto se aplica también al mundo de la literatura: cabría decir que, paradójicamente, antes de Flaubert no había artistas. Tal vez esté exagerando, pero es para escandalizar un poco al historiador: pienso que es un anacronismo decir que Miguel Ángel era un artista. Los historiadores no son ingenuos, claro está, y se plantean el problema; pero lo plantean en términos que, a mi juicio, son ingenuos: ¿en qué momento se pasa del artesano al artista? En realidad, no se pasa del artesano al artista: se pasa de un universo en el que hay personas que producen según normas que son las de la economía, normas que son, en el fondo, las de la producción ordinaria, a un universo aislado en el interior del universo económico, un universo económico invertido, donde se produce sin mercado y donde, para producir, uno tiene que tener suficiente capital para aguantar, a sabiendas de que no venderá un solo producto en toda su vida: es lo que les ocurrió a la mayoría de los poetas a partir de Mallarmé. Habría que desarrollar más este análisis, pero lo cierto es que, al proyectar retrospectivamente el concepto de «artista» o de «escritor» a periodos anteriores a 1880, a grandes líneas, se comete un barbarismo colosal... Y, por

ende, no vemos los problemas de la génesis, no ya de un personaje, sino de un espacio en el que el personaje puede existir como artista.

ROGER CHARTIER: ¿No crees que la lectura de Elias obliga al sociólogo, al igual que al historiador, a reflexionar sobre la función que se atribuye a las formas de ejercicio del poder y al Estado en esta constitución progresiva de los campos, una función que tal vez haya quedado olvidada en ciertas vertientes de la historia, ya sea la historia social o la historia de las mentalidades, pero también en una vertiente determinada de la sociología, que se ha dedicado a hacer una descripción de cada uno de los campos desligada del conjunto social global en el que estos se inscriben? Me parece que tu obra es especialmente pertinente a este respecto, porque recuerda que estos campos se constituyen siempre en su relación con el Estado, ya sea porque son ellos mismos una especie de emanación del Estado (por ejemplo, en el caso de las prácticas «artísticas» en la época del mecenazgo), ya porque constituyen, como en el siglo XIX, espacios relativamente independientes, situados fuera de la esfera de lo político.

PIERRE BOURDIEU: Sí. Aun así, también a este respecto discreparía de Elias porque pienso que es weberiano. De hecho, lo que tú le atribuyes a Elias es de Weber. No lo digo en modo alguno para desmerecer a Elias, porque resucitar completamente un esquema inventado por un gran sabio es, en sí mismo, un acto científico muy meritorio: si todos los sabios estuvieran a la altura de su pasado científico, la ciencia estaría en otro estado, por lo menos la ciencia social. Dicho esto, creo que no se puede encontrar el verdadero papel del Estado si se empieza por el Estado; por ejemplo,

en el campo artístico que he intentado estudiar, la revolución impresionista se hizo contra el Estado –es decir, contra la Academia– y con el Estado. En otras palabras, el problema del Estado sólo puede plantearse, a mi juicio, una vez que se sabe cómo funcionan los campos y, en particular, cómo se constituyen universos independientes del campo económico. El Estado se convierte entonces en el lugar de una metalucha, una lucha en torno al poder sobre los campos. Me estoy poniendo muy abstracto, pero esa lucha se plasma en cosas concretas: por ejemplo, conseguir una ley que modifique el precio de la vivienda, o la edad de jubilación. Se trata de una lucha transversal a los campos, pero que va a alterar las relaciones de fuerza.

V. MANET, FLAUBERT Y MICHELET

ROGER CHARTIER: Tu trabajo se está orientando últimamente por una senda algo inesperada. Me refiero en concreto al estudio que propones sobre Flaubert, Manet y la cristalización del campo estético, literario y pictórico. Este retorno a individualidades y objetos más nobles ¿es un intento de encontrar disculpa frente a lo que se suele reprochar a la sociología, sobre todo a la que tú has practicado: el aburrimiento de la cuantificación, la complejidad de la estadística, el interés prestado a cosas sin importancia? Tras haber escrito un libro sobre la distinción, dedicado a objetos tan poco distinguidos como los consumos alimentarios o los gustos más ordinarios ¿buscas así una manera de legitimar todo tu trabajo orientándolo hacia los objetos más prestigiosos? ¿No estás sometiéndote tú mismo a ciertos análisis que has propuesto, al optar por una «distinción» que no es ya la de tu obra sino la de los objetos?

PIERRE BOURDIEU: No faltará quien asocie esta orientación al envejecimiento y a la consagración social... Lo cual, por cierto, es una ley común dentro de la evolución de los estu-

diosos. El envejecimiento no es en modo alguno un fenómeno biológico. La consagración va acompañada muy a menudo de un cambio de objetos: cuanto más consagrado está uno en un campo, mayor es su derecho a tener ambiciones planetarias. Por ejemplo, los sabios suelen tener una segunda carrera como filósofos. En mi caso, creo que no es así, y que es la propia dinámica de mi trabajo la que me ha llevado por este camino. Podríamos añadir a tu lista a Heidegger, otro pensador fundamental. En el fondo, si quisiéramos hacer un palmarés, podríamos considerar que Manet, Flaubert y Heidegger son, respectivamente, el más pintor de los pintores, el más escritor de los escritores y el más filósofo de los filósofos. ¿Qué es lo que me ha llevado a interesarme por cosas así? Yo creo que ha sido la dinámica normal de mi trabajo, en concreto el intento de comprender el proceso de génesis de un campo. En lo que respecta a Flaubert y Manet, considero que deben ser vistos, en el fondo, como fundadores de campos.

Tomemos el ejemplo de Manet, que es el más claro. Existía una pintura académica, una pintura de Estado; había pintores de Estado, pintores funcionarios que eran a la pintura lo que los catedráticos de filosofía a la filosofía –lo digo sin maldad–: personas que tenían una carrera de pintores, que eran contratadas por concurso, que seguían unas clases preparatorias, el equivalente exacto de las clases preparatorias de las *Grandes Écoles*, con los mismos procesos: novatadas, nivelación, embrutecimiento y selección. Aparece entonces un personaje, Manet, que había pasado por esas escuelas, lo cual tiene enorme importancia. Ya lo decía Weber de pasada en su libro sobre el judaísmo antiguo[1]: se olvida siempre que

1 Max WEBER, «El judaísmo antiguo», en *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid, Taurus, 1988.

el profeta sale de las filas de los sacerdotes; el gran heresiarca es un profeta que sale a la calle a proclamar lo que se dice normalmente en el universo de los doctores. Manet se encuentra en el mismo caso: es alumno de Couture, un pintor semiacadémico, y empieza ya a crear problemas en el taller de Couture. Critica la forma en que se sienta a los modelos, las poses a la antigua, en fin, todo eso... Y luego hace algo totalmente fuera de lo común: imagínate que el primero de la lista de suspensos en el examen de acceso a la Escuela Normal optara por poner en tela de juicio a la institución, en lugar de interiorizar la sanción como una maldición —algo que conocemos bien en el medio universitario—; del mismo modo, Manet decide poner en entredicho al universo y desafiarlo en su propio terreno. Es el problema del heresiarca, el jefe de secta que se enfrenta a la Iglesia y le opone un nuevo principio de legitimación: un nuevo gusto. La pregunta está en cómo surge ese gusto: ¿qué hay en Manet, en su capital, su origen, su familia, pero, sobre todo, en su universo social de relaciones, sus amigos...? Estoy haciendo un trabajo que, por extraño que parezca, ningún historiador ha hecho, al menos más allá de lo meramente anecdótico. Intento estudiar el universo de los amigos de Manet, el universo de los amigos de la mujer de Manet —que era pianista y tocaba a Schumann, lo cual era vanguardista en ese momento—, porque hay aquí una cuestión fundamental que resolver: no olvidemos que quien salta fuera de una institución, como la institución universitaria o las instituciones académicas, salta al vacío.

He aludido a la tragedia del estudiante que ocupa el primer lugar en la lista de suspensos porque muchos de los oyentes tienen al menos un conocimiento indirecto de esa experiencia. El problema del primero de la lista de suspensos es que ni siquiera puede pensar en oponerse a la escuela

que le ha suspendido, ni se le pasa por la cabeza. Y si se le ocurre semejante idea, se encuentra relegado a la nada. Manet se encuentra en esa situación: «¿Dejo de existir si no hago pintura académica?», se pregunta. Imagina que dirán de él: «¡Es que no sabe perspectiva!» ¿Cómo demostrar que sí sabe, pero que no la respeta *ex profeso*? Para resolver todos esos problemas (la soledad del heresiarca, la osadía que hay que tener para resistir la excomunión), hay que comprender qué recursos tenía Manet, recursos que se denominarían psicológicos pero que, de hecho, tienen bases sociales: sus amigos, sus relaciones artísticas, etc. Ese es el trabajo que estoy haciendo. Voy a lo más individual de lo individual: a la particularidad de Manet, a sus relaciones con sus padres, sus amigos, al papel de las mujeres en sus relaciones... y estudio, al mismo tiempo, el espacio en el que se inscribía para comprender los comienzos del arte moderno. Se habla mucho de modernismo hoy en día. Antes, se preguntaba uno qué era el arte moderno.

ROGER CHARTIER: Sí, pero el arte moderno no es exactamente lo mismo que la instauración del campo de la producción pictórica. La constitución global del campo, que engloba también las posiciones de los que no hacen arte moderno, remite necesariamente a otras determinaciones. ¿O crees que el suceso imprevisto que Manet representa recompone todo un conjunto de posiciones de manera que cohabiten como posiciones opuestas dentro de algo nuevo que es, precisamente, el campo de la pintura?

PIERRE BOURDIEU: Tienes toda la razón del mundo en corregirme, porque parecía estar dando una visión perfectamente clásica del revolucionario solitario, excluido, aislado, etc. Lo cual es un craso error. La verdad es lo que tú

dices: lo que Manet hizo fue instituir un universo en el que nadie podía ya decir quién era pintor ni qué era pintar como Dios manda. Un mundo social integrado, como el que la Academia regía, es un mundo en el que hay un *nomos*, por emplear una gran palabra, es decir, una ley fundamental y un principio de división. La palabra griega «*nomos*» procede del verbo «*nemo*», que significa dividir, separar. Una de las cosas que adquirimos mediante la socialización son los principios de división que son, al mismo tiempo, principios de visión: masculino/femenino, húmedo/seco, caliente/frío, etc. Un mundo bien integrado, académico, dictamina quién es pintor y quién no lo es. El que es pintor lo es porque está «patentado», porque el Estado dice que es un pintor, porque lleva el marchamo de pintor; eso era la Academia. A partir del momento en que Manet la arma, ya nadie puede decir quién es pintor. En otras palabras, pasamos del *nomos* a la anomia, es decir, a un universo en el que todo el mundo está legitimado para cuestionar la legitimidad. Ya nadie podrá decir «Soy pintor» sin que haya quien le diga «No, no eres pintor, y yo, porque reivindico mi legitimidad, puedo cuestionar la tuya».

ROGER CHARTIER: ¿Es esa para ti la definición del campo del arte moderno?

PIERRE BOURDIEU: Sí, eso es. También el campo científico es de ese tipo: es un universo en el que todo radica en la legitimidad, pero en el que ésta suscita luchas. Al sociólogo siempre se le puede poner en entredicho en su condición de sociólogo. Por eso, cuanto más avanza el campo pictórico, cuanto más capital específico acumula, más capital específico de pintor hay que tener para poder impugnar la legitimidad de un pintor. Tomemos, por ejemplo, las formas radicales

de actitud contestataria de los pintores conceptuales de hoy en día (que comenzaron con aquello de rajar las telas): a diferencia de los iconoclastas primarios, tienen que tener un conocimiento muy profundo de la historia de la pintura para cuestionar la pintura adecuadamente, pictóricamente. La iconoclasia específica que lleva a cabo el artista requiere una maestría virtuosa del campo artístico. Son paradojas, pero paradojas que surgen a partir del momento en que se ha constituido un campo. La ingenuidad que demuestran observaciones como «Pinta igual que mi hijo de tres años» es típica de alguien que no sabe lo que es un campo. Otro ejemplo sería el de Rousseau «el aduanero», que era naíf; pero el naíf sólo aparece cuando existe un campo, igual que el naíf religioso sólo surge cuando hay un campo religioso. Rousseau es alguien que se convierte en pintor «para los demás», un pintor para otros. Fueron Picasso, Apollinaire y demás quienes hicieron del aduanero Rousseau un pintor, al hacer de él una lectura que parte del campo de la pintura. Pero el propio Rousseau no sabía lo que hacía. El caso opuesto del aduanero Rousseau es Duchamp, que fue, en el fondo, el primero en haber dominado casi a la perfección –lo cual no significa de manera consciente– las leyes del campo artístico, y el primero en haber jugado con todos los recursos que daba esta institucionalización de la anomia.

ROGER CHARTIER: Entonces, si aplicamos la misma perspectiva a la constitución de las ciencias sociales, ¿dirías que la constitución de una disciplina como disciplina es equivalente a la constitución de un campo, tal como acabas de describirla para el campo de la producción pictórica?

PIERRE BOURDIEU: Es necesario que haya un juego y una regla de juego práctica. Un campo se parece mucho a un

juego –muchas de las cosas que dice Huizinga sobre el juego podrían aplicarse al concepto de campo–, pero hay una de diferencia de peso: el campo es un lugar en el que rige una ley fundamental, en el que hay normas, pero no hay un *nomoteta*[2], no hay una instancia, una federación que enuncie las normas como en el deporte. Por último, en un campo hay regularidades inmanentes, sanciones, censuras, represiones, recompensas, sin que nada de ello haya sido instituido.

El campo artístico, por ejemplo, presenta la particularidad de ser el menos institucionalizado de todos los campos. Hay relativamente pocos órganos de consagración. Está la Bienal, por supuesto, pero, en comparación con el campo científico o el campo universitario, el artístico está relativamente poco institucionalizado.

Tomemos ahora el caso de la filosofía: existe un campo a partir del momento en que cualquiera que quiera entrar en el juego filosófico con ideas que podríamos calificar de «nazis» –el caso de Heidegger– está obligado a plegarse, sin hacerlo siquiera de manera consciente, a un conjunto de leyes de funcionamiento de este universo; por ejemplo, «ser antisemita» se convertirá en «ser antikantiano». En efecto, hay mediaciones: Kant, como expresión del racionalismo, era defendido, en la época en que aparece Heidegger, por los judíos. Lo que es interesante es esta especie de alquimia que el campo impone: si tengo que decir cosas nazis, y quiero decirlas de tal modo que se me reconozca como filósofo, tengo que transfigurarlas, hasta el punto de que la cuestión de si Heidegger era nazi o no pierde todo sentido. Es indudable que era nazi, pero lo interesante es ver cómo dijo cosas nazis en un lenguaje ontológico.

2 El que fija el *nomos*, la ley.

Roger Chartier: Lo que apuntas permite eludir las grandes ingenuidades reduccionistas. Los historiadores, al pasar del análisis de las posiciones y las estructuras sociales al análisis de las producciones o las prácticas culturales, han efectuado, tanto como otros, a veces incluso más, una especie de cortocircuito, relacionando directamente la producción y la posición. Y lo han hecho tanto a escala del individuo, al vincular entre sí de modo muy mecánico lo producido con el individuo productor, como a escala de grupos. Muchos debates sobre las formas de la «cultura popular» se han enmarañado en este esfuerzo por establecer relaciones sin ninguna mediación. Esa es la razón por la que creo que la noción de «traducción», de reformulación en la lengua y con el sistema impuesto por el estado del campo, es una aportación decisiva.

Se me plantea, sin embargo, la misma pregunta que respecto a nuestra conversación sobre la noción de *habitus*, una pregunta que tiene que ver con «el tiempo largo»: ¿qué hay del campo antes del campo? ¿Cómo podemos tratar de identificar lo que es admisible decir, en un momento dado, en un lenguaje constituido, organizado dentro de un espacio común –incluso si las posiciones que se ocupan en él son completamente contradictorias y antagónicas– cuando ese espacio no existe aún? Tomemos el caso del discurso sobre el mundo social, que se convertirá en el objeto mismo de la «sociología». Estoy haciendo un trabajo sobre Molière, concretamente sobre *George Dandin*. Creo que el teatro del siglo XVII ofrece una perspectiva desde la cual se pueden abordar procesos sociales que, más tarde, se constituirán en otros lenguajes, bajo otras formas, dentro del saber sociológico. Con esto no quiero volver a la noción de «precursor», ese intento un poco necio de hacer una galería de retratos y, a partir de Montesquieu o incluso antes,

presentar a los retratados como los fundadores de la sociología. Esa idea no tiene ningún sentido. En cambio, intentar entender a través de qué tipo de discurso pueden abordarse objetos que, después, se constituirán como los objetos propios de un campo científico, el sociológico en este caso, tal vez sí tenga sentido.

PIERRE BOURDIEU: Absolutamente. Vuelves a aportar muchas ideas en lo que dices. Podría añadir otro ejemplo, junto al de Molière: el de la novela del siglo XIX. Suele decirse que Balzac es el precursor de la sociología. De hecho, él se veía a sí mismo como sociólogo, reivindicaba su condición de tal. Para mí, en cambio, el inventor de la sociología, el más sociólogo de los novelistas, es Flaubert. Lo cual resulta sorprendente a menudo, porque es, al mismo tiempo, el inventor de la novela formal. Hay quien ha intentado, sobre todo los escritores del «*Nouveau Roman*» y sus críticos, convertir a Flaubert, a mi juicio erróneamente, en el inventor de la novela pura, la novela formal, sin objeto, etc., por su célebre frase: «Lo que me gustaría hacer es escribir un libro sobre nada». En realidad, Flaubert es, desde una perspectiva sociológica, el más realista de todos los novelistas, en particular en *La educación sentimental*, y lo es sobre todo porque es formal. Podríamos decir exactamente lo mismo de Manet, cuya búsqueda formal era, al mismo tiempo, una búsqueda de realismo. La antinomia entre formalismo y realismo es otra de esas oposiciones estúpidas. Creo que el trabajo de búsqueda formal en el caso de Flaubert fue la ocasión de una anamnesis social, de una afloración de las pulsiones sociales reprimidas. Al hilo de una búsqueda puramente formal, de una novela pura, que no consistiera únicamente en «contar una historia», lo que Flaubert hizo (con un sufrimiento atroz, por cierto)

fue «expectorar» su propia experiencia del mundo social y hacer una objetivación de la clase dominante de su tiempo que rivaliza con los más hermosos análisis históricos.

Cuando hice mi primer análisis de *La educación sentimental*, se lo envié a unos cuantos amigos, entre ellos un filósofo que me preguntó si la visión del espacio social burgués que propone Flaubert tiene un fundamento sociológico. Es discutible. Creo que el propio Flaubert no era plenamente consciente de que estaba produciendo ese análisis. Se plantearía aquí el problema de la forma, porque la verdad objetiva de lo que le inducía a escribir una novela, esa verdad, la estaba produciendo a través de un trabajo sobre la forma, que era, al mismo tiempo, un trabajo sobre sí mismo, un trabajo de socioanálisis. Se ha dicho ingenuamente que Flaubert se identificaba con Frédéric, pero ¿era Flaubert Frédéric? Flaubert escribió la novela de un personaje que ocupaba la misma posición que él en el espacio social y que, desde esa posición, no conseguía escribir una novela... Podríamos desarrollar la cuestión *ad infinitum*, planteando todos los problemas de la función de la sociología, el papel de la anamnesis, el socioanálisis, la relación entre la novela y el discurso científico.

Hay una cuestión que me ha hecho reflexionar mucho: ¿por qué se indignan los lectores de Flaubert, sus incondicionales, cuando les presento la traducción en lenguaje sociológico, esquematizada, del contenido de *La educación sentimental*, que no discuten en modo alguno? ¿Por qué algo que aceptan como maravilloso (creo que *La educación sentimental* es una de las novelas que más pasión literaria despierta) les repugna cuando se traduce a la forma plana, objetivante, del discurso científico? No vayas a pensar que me duele esta experiencia: creo que, hace veinte años, me habría sublevado ante muchos de los análisis que propongo hoy.

Por otra parte, esta situación nos lleva a reflexionar sobre las formas de la objetivación. Creo que las formas de objetivación varían en función de los estados del campo. Voy a emplear una analogía, aun a riesgo de sonar complicado: las guerras de religión son la forma que adoptan las guerras civiles en esa fase del proceso de diferenciación de los campos en que el campo político no está aún diferenciado del religioso. En ese momento hay una especie de lucha pastosa en la que las guerras de campesinos son al mismo tiempo guerras religiosas. Preguntarse si son políticas o religiosas es una necedad: son tan políticas como pueden serlo dentro de los límites de un espacio en el que, al no haberse constituido como tal el campo político, la religión es el único terreno. Del mismo modo, pienso que Molière, como lo has demostrado a propósito de *George Dandin*, puede constituir una forma de objetivación de tipo sociológico: una objetivación de las relaciones entre burguesía y aristocracia, de las luchas entre sistemas de clasificación, etc. Flaubert dijo tanto como se podía decir en el estado en que se encontraban los sistemas de censura, en concreto la censura específicamente asociada a ese género particular que es la novela, que es el género más político.

ROGER CHARTIER: Sí, se trata de decir tanto como se pueda, o de decirlo de otra manera. Volvemos a un problema que ya habíamos evocado, el de la escritura. Creo percibir en tus palabras una fascinación casi nostálgica por la escritura literaria, que podría tal vez hablarnos del objeto que tú abordas con un impacto, una fuerza mucho mayor que la de toda la escritura sociológica, incluso la más pulida, la más lograda. Puede que esta cuestión esté relacionada con el estado del campo: en un momento dado, cuando el discurso sociológico no está constituido como tal, la literatura,

o quizá otras producciones simbólicas, ocupa todo el terreno. Es a la vez literatura y, en cierto modo, sociología. A partir del momento en que entramos en una situación de competición, de competencia, de dualismo, la sociología puede quedar estigmatizada como un discurso inferior, ya que no puede plasmar, en la lengua más legítima de todas, que es la de la literatura, objetos que, sin embargo, son comunes a ambas. Tal vez estemos ante un ejemplo de la forma en que un mismo discurso puede modificarse, no porque cambie en sí mismo, sino porque ha cambiado el campo en el que se enuncia...

PIERRE BOURDIEU: Estoy totalmente de acuerdo, no puedo añadir nada.

ROGER CHARTIER: Volvamos a la literatura como sociología. ¿No te gustaría, por momentos, ser Flaubert?

PIERRE BOURDIEU: Sí y no. Hay cierta nostalgia, es evidente. Sin embargo, creo que el hecho de comprender sociológicamente las razones por las que Flaubert fue Flaubert, por qué sólo pudo ser Flaubert, lo cual es ya extraordinario, comprender por qué no pudo ser sociólogo cuando quería serlo (es algo que se olvida a menudo: quería ser el maestro de la lengua, el maestro de la forma, pero a la vez quería decir también la verdad sobre el mundo social: para darse cuenta de ello basta con ver su labor de documentación), el hecho de saber todo eso impide anhelar un discurso que es, en el fondo, un discurso alienado. En cierto sentido, el Flaubert novelista no pudo hacer exactamente lo que quería hacer. Sólo logró decir lo que decía sobre el mundo social porque lo expresó de un modo tal que no lo decía, no se lo confesaba. Quizá porque no podía

soportar la verdad de un mundo social, se limitó a presentarlo bajo una forma soportable, es decir, formalizada... A menudo me dicen «Pero, oiga, ustedes, los sociólogos, están atrasados con respecto a los novelistas». Creo, por ejemplo, que Faulkner es un formidable novelista del discurso popular. Tal vez resulte sorprendente, pero si tuviera que decir dónde encontrar algo que se asemeje al lenguaje popular (ese que se oye en las entrevistas), diría que es en Faulkner. Si los novelistas llevan a menudo ventaja, por ejemplo en la comprensión de las estructuras temporales, de las estructuras del relato, de los usos del lenguaje, etc., es en gran medida porque, al estar ocupados por la labor de formalización, ponen la realidad a distancia; cogen la realidad con pinzas «de forma», por eso pueden soportarla. En cambio, el sociólogo resulta insoportable porque dice las cosas tal cual, sin formalizarlas. La diferencia de forma es a la vez todo y nada: explica por qué la transformación que hago al convertir *La educación sentimental* en esquema no cambia nada y lo cambia todo. Y vuelve insoportable algo que era muy hermoso porque era el producto de una negación, que volvía a ser negada por el receptor, que comprende sin comprender, y que goza de la magia de «jugar con fuego», con el fuego social, que es algo que nadie quiere conocer.

ROGER CHARTIER: La relación entre los modos de escritura y la disciplina científica varía según las disciplinas. Al historiador, por ejemplo, le resulta más fácil que al sociólogo amoldarse, de forma consciente o inconsciente, a formas de narración o de relato tomadas con mucha más naturalidad de la construcción literaria, porque lo que está en juego para uno y otro no es lo mismo. Para el sociólogo, en cambio, el desafío está en la distancia con respecto al objeto propiamente dicho. Ahí es donde está la diferencia.

PIERRE BOURDIEU: Sobre este punto siempre me entran ganas de pinchar a mis amigos historiadores. Sus desvelos por la escritura, la belleza de la forma, con ser perfectamente legítimos, les permiten a menudo evitarse las rudas tosquedades del concepto, que son sumamente importantes para el avance de la ciencia. Cuidar de la belleza del relato puede ser muy importante, porque hay que cumplir también una función de evocación, y una de las maneras de construir un objeto científico consiste en hacer que se sienta, que se vea, evocarlo casi en el sentido de Michelet, aunque no me guste mucho. ¡Es posible evocar una estructura! Parece extraño, pero es una de las funciones del historiador, a diferencia del sociólogo, que debe hacer que trasparezca la intuición inmediata: cuando el sociólogo tiene que explicar los resultados de una jornada electoral, le consta que el lector sabe ya demasiado; tiene, pues, que cortar, ir a lo esencial; el historiador, si quiere hablar de los monjes cluniacenses, podrá evocar el bosque... La belleza del estilo tiene una función. Con todo, creo que los historiadores sacrifican a veces demasiadas cosas a la belleza formal y, por ello, no se separan por completo de la experiencia primera, de las adherencias estéticas, el placer de la relación con el objeto.

ROGER CHARTIER: Sí, y este efecto se ve reforzado por el regreso a formas de comprensión en las que los agentes sociales ocupan un lugar preeminente, lo cual lleva al historiador a la tentación de repetir las vivencias de estos. Asume así la responsabilidad de resucitar almas muertas, que recobran la existencia en su relato. Es ahí donde la referencia a Michelet es a la vez poderosa y obligatoria; pero también puede ser un obstáculo para una labor como la tuya, que aspira a articular estructuras e individuos, posiciones y *habitus*.

ÍNDICE



FERNANDO BOUZA **Palabra e imagen en la Corte**

El libro estudia los usos orales y visuales de la cultura aristocrática de corte de los siglos XVI y XVII nunca atendidos por la historiografía, en especial cuestiones como el cuidado del cuerpo y la propia imagen (vestimenta, posturas, gestos...), la autopresentación en el retrato o el tiempo de ocio (celebración de fiestas y torneos), formas expresivas en las que quedaba reflejado un determinado *status* social y un modo de vida. El libro incluye catorce ilustraciones en color y una en blanco y negro.

HISTORIA	ISBN 978-84-96258-01-3	formato 14 x 20 cm	pp. 190	ilustr. 14 c+1bn	pvp 19 € (18,27)

NICOLE LORAUX **Madres en duelo**

Con las madres en duelo, la pasión prorrumpe en la ciudad: en el dolor de una madre siempre amenaza el exceso. Como respuesta al llanto de las mujeres, la política de los hombres griegos prescribe un rito funerario de límites estrictos para la emoción. Mas, en el escenario trágico, donde el duelo materno se transforma en actos, Clitemnestra asesina a Agamenón para vengar a Ifigenia. Las mujeres dan miedo a los hombres.

HISTORIA	ISBN 978-84-96258-10-5	formato 14 x 20 cm	pp. 104	ilustr. —	pvp 16 € (15,38)

PIERRE VIDAL-NAQUET **El espejo roto** Tragedia y política en Atenas en la Grecia Antigua

La relectura permanente de los textos antiguos llevada a cabo por Vidal-Naquet se centra en este ensayo en las grandes tragedias griegas, consideradas como un fenómeno indisolublemente social, estético y psicológico, para mostrar, tras un análisis estructural, que un relato histórico no es nunca unívoco y que su lectura evoluciona a lo largo de los siglos en función de las preocupaciones ideológicas y políticas de cada época.

HISTORIA	ISBN 978-84-96258-13-6	formato 12 x 16,5 cm	pp. 80	ilustr. —	pvp 12 € (11,54)

AURORA EGIDO **La voz de las letras en el Siglo de Oro**

Estudio sobre escritura y oralidad en los siglos XVI-XVIII que ofrece no sólo los fundamentos humanísticos de la escritura, sino su traslado a las obras literarias: un viaje de ida y vuelta en el que la oralidad se hace memoria y vida latente en las grafías que la rescatan del olvido y, al tiempo, paradigma de todo un mundo escrito en el que las letras parlantes se ofrecen como inmensa partitura siempre abierta a lecturas y reescrituras continuas.

HISTORIA	ISBN 978-84-96258-06-8	formato 14 x 20 cm	pp. 228	ilustr. —	pvp 23 € (22,12)

GEORGES VIGARELLO **Lo sano y lo malsano**

Historia de las prácticas de la salud desde la Edad Media hasta nuestros días

Este estudio muestra de manera palmaria cómo la frontera entre lo sano y lo malsano se desplaza con el tiempo. Los umbrales de lo que es tolerado físicamente por ejemplo, o la aparición de lo enfermizo y lo peligroso cambia con la civilización. Por otra parte, la ciencia y la técnica sitúan al ser humano ante la paradoja de superar las antiguas amenazas al tiempo que crean otras nuevas.

HISTORIA	ISBN 978-84-96258-70-9	formato 14 x 20 cm	pp. 446	ilustr. —	pvp 30 € (28,85)

RAQUEL MARTÍN HDEZ **Orfeo y los magos** La literatura órfica, la magia y los misterios

La presente obra recorre las sinuosas relaciones de Orfeo y el orfismo con la magia a través del estudio del mito, de la obra literaria atribuida a Orfeo y de otras fuentes literarias, papirológicas y epigráficas. El estudio de la magia a través de los textos órficos ofrece al lector un completo panorama que le permitirá adentrarse en una faceta poco conocida de este movimiento místico en particular, y de la religión griega en general.

HISTORIA	ISBN 978-84-96775-88-6	formato 14 x 20 cm	pp. 376	ilustr. —	pvp 21 € (20,19)

ESTHER BENBASSA **El sufrimiento como identidad**

Esta obra muestra de manera clarificadora cómo en el mundo judío, ya desde sus orígenes bíblicos, el sufrimiento, sus representaciones y su ritualización han ido modelando a lo largo de los siglos la historia de un pueblo y de una religión, e incluso la idea que ese pueblo y esa religión se hacían de su historia, una historia desde entonces «lacrimosa». Más allá del caso judío, este ensayo da las claves para comprender las diferentes trayectorias de la memoria y la identidad en el mundo actual.

HISTORIA	ISBN 978-84-96775-95-4	formato 14 x 20 cm	pp. 312	ilustr. —	pvp 25 € (24,04)

WALTHER L. BERNECKER / SÖREN BRINKMANN **Memorias divididas**

Guerra civil y franquismo en la sociedad y la política españolas, 1936-2008

Este libro presenta una panorámica general de la memoria histórica desde los años treinta del siglo xx hasta la actualidad más reciente. Describe el uso propagandístico del pasado en la era franquista, se ocupa del silencio «oficial» en la fase de transición y analiza el surgimiento de diferentes movimientos en la sociedad civil en los últimos diez años.

HISTORIA	ISBN 978-84-96775-63-3	formato 14 x 20 cm	pp. 376	ilustr. 37 bn	pvp 21 € (20,19)

WALTER BURKERT **Religión griega** Arcaica y clásica

La religión griega ha sido siempre algo hasta cierto punto familiar, si bien está lejos de ser fácil de conocer y comprender. Aparentemente natural y sin embargo atávicamente extraña, al mismo tiempo refinada y bárbara, se ha tomado una y otra vez como guía en la búsqueda del origen de cualquier tipo de religión. Pero como fenómeno histórico es desde luego única e irrepetible y es en sí misma producto de una complicada prehistoria.

HISTORIA	ISBN 978-84-96775-01-5	formato 16,5 x 23,5 cm	pp. 502	ilustr. —	pvp 41 € (39,43)

CHRISTIAN-J. GUYONVARC'H / FRANÇOISE LE ROUX Los Druidas

A través de la historia antigua y la leyenda medieval, de la Galia a la Bretaña insular y a Irlanda, los autores han buscado pacientemente la definición del que era el primer personaje de la sociedad celta, poseedor de una inmensa autoridad espiritual, servidor y representante de las grandes divinidades soberanas: el druida. Numerosos extractos de textos, clásicos e insulares, han sido minuciosamente elegidos y traducidos. En un terreno difícil como éste, cargado de hipótesis, este libro monumental ofrece únicamente hechos.

HISTORIA	ISBN 978-84-96775-42-8	formato 16,5 x 23,5 cm	pp. 624	ilustr. —	pvp 34 € (32,69)

MARIA DARAKI Dioniso y la diosa Tierra

La «materia prima» del dionisismo es un sistema religioso muy antiguo situado bajo la tutela de la diosa Tierra. También otras divinidades conservan el mismo fondo bajo una apariencia de rituales secretos exclusivamente femeninos. Pero bajo esta forma, la religión de Tierra es, además de «salvada», marginada: se ve relegada al ámbito de las mujeres. Dioniso, en cambio, se da a todos. Gracias a él, Grecia dispondrá de su pasado lejano no sólo como un rescoldo, sino como una llama maravillosa.

HISTORIA	ISBN 978-84-96258-43-3	formato 14 x 20 cm	pp. 320	ilustr. 31 bn	pvp 22 € (21,15)

ROSA Mª CAPEL (ed.) Mujeres para la historia Figuras destacadas del primer feminismo

Setenta años después de la primera participación de las españolas en unas elecciones generales, el Seminario Internacional «Mujer y espacio público en Europa» rememoraba los acontecimientos que jalonaron la conquista de sus derechos. Bajo la dirección de Rosa Mª Capel, ocho historiadoras recuperaban las figuras de Mary Wollstonecraft, Inés Joyes y Blake, Flora Tristán, Emily Davies y Emilia Pardo Bazán, y su lucha en pos de la igualdad.

HISTORIA	ISBN 978-84-96258-32-7	formato 14 x 20 cm	pp. 176	ilustr. —	pvp 12 € (11,54)

ELENA HERNÁNDEZ SANDOICA / ALICIA LANGA (eds.) Sobre la historia actual

En nuestros días se prodiga el debate sobre la naturaleza del saber histórico, sobre sus limitaciones y sus formas. A menudo se supone que un desembarco de elementos «nuevos» ha producido, inopinadamente, un giro radical en la disciplina. Sin embargo, los textos que recoge este libro, y que pretenden cubrir un amplio espectro de la situación, coinciden en abordar el presente de la Historia de modo matizado, profundizando en las constantes propias de la disciplina y en las diversas formas de entenderla.

HISTORIA	ISBN 978-84-96258-48-8	formato 14 x 20 cm	pp. 328	ilustr. —	pvp 19 € (18,27)

ESTHER BENBASSA / ARON RODRIGUE Historia de los judíos sefardíes De Toledo a Salónica

La historia de los judíos en la Península Ibérica figura entre las páginas más gloriosas de la coexistencia y el florecimiento cultural de la Edad Media. En 1492 los sefardíes se dispersan por el Mediterráneo. La mayoría se instala en tierras del Islam. Como los asquenazíes, los sefardíes han debido afrontar los grandes desafíos de la historia judía de los últimos siglos. Diezmados por el genocidio, han sufrido el desarraigo de los tiempos modernos, pero conservando la memoria de su antigua grandeza.

HISTORIA	ISBN 978-84-96258-31-0	formato 14 x 20 cm	pp. 448	ilustr. —	pvp 33 € (31,73)